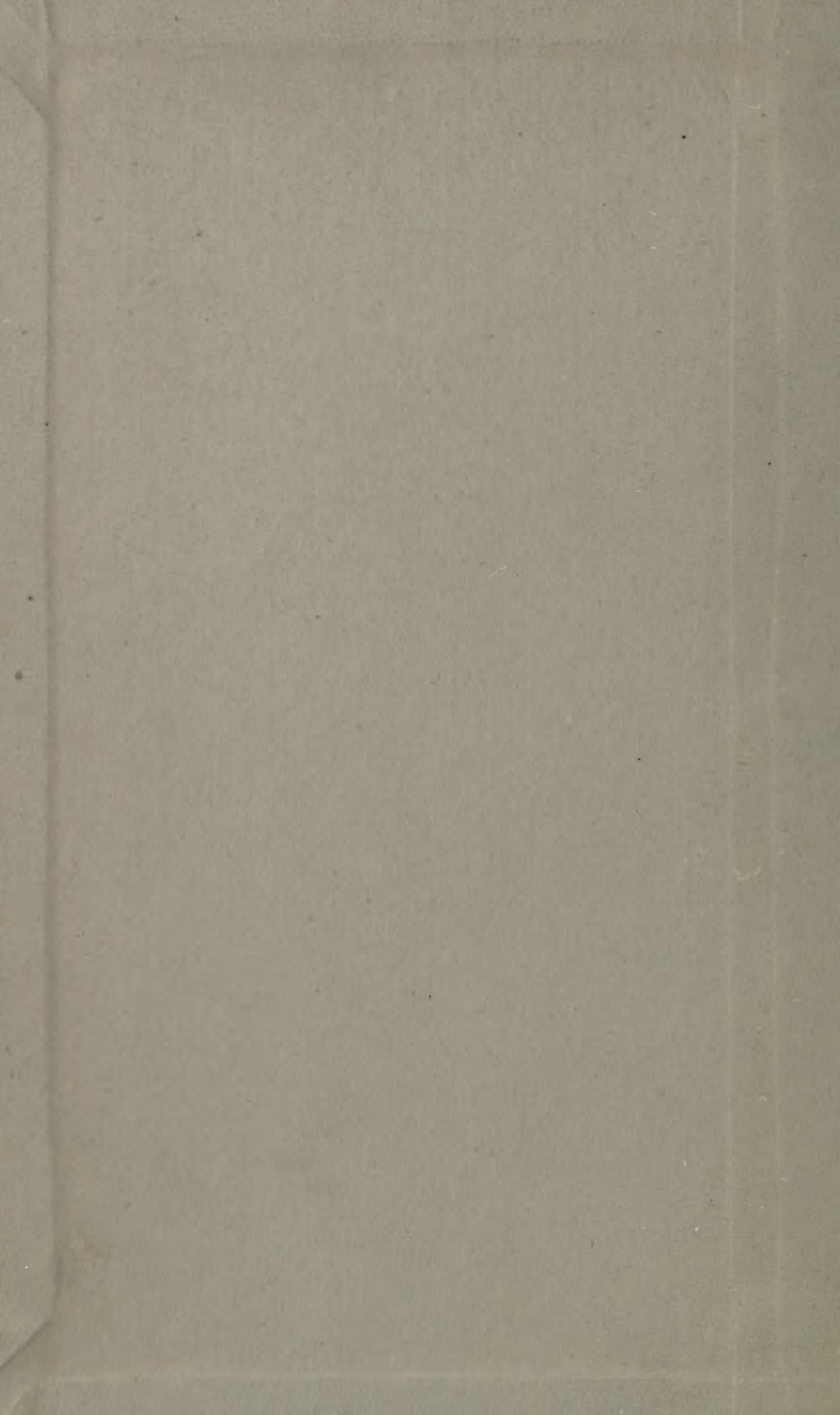
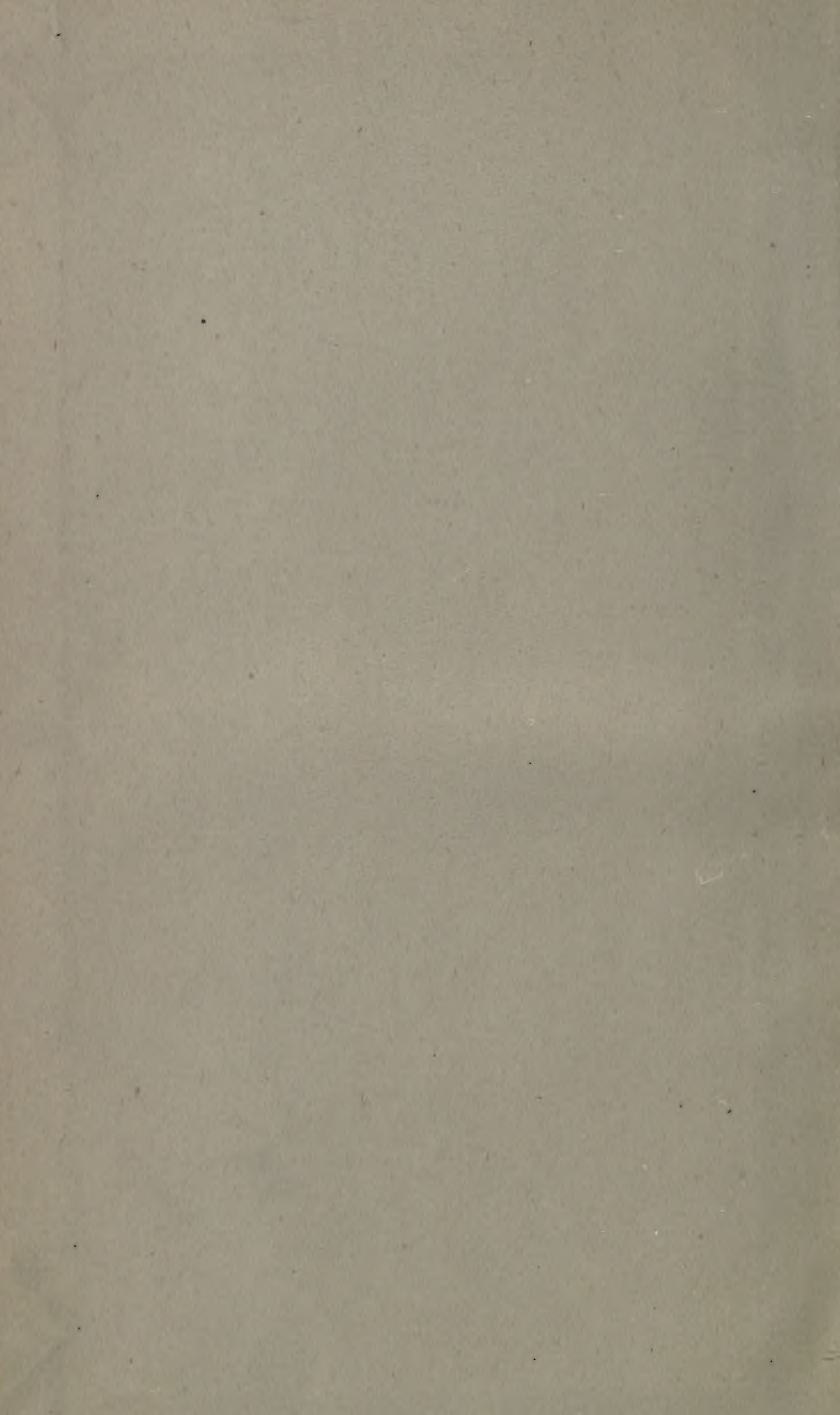
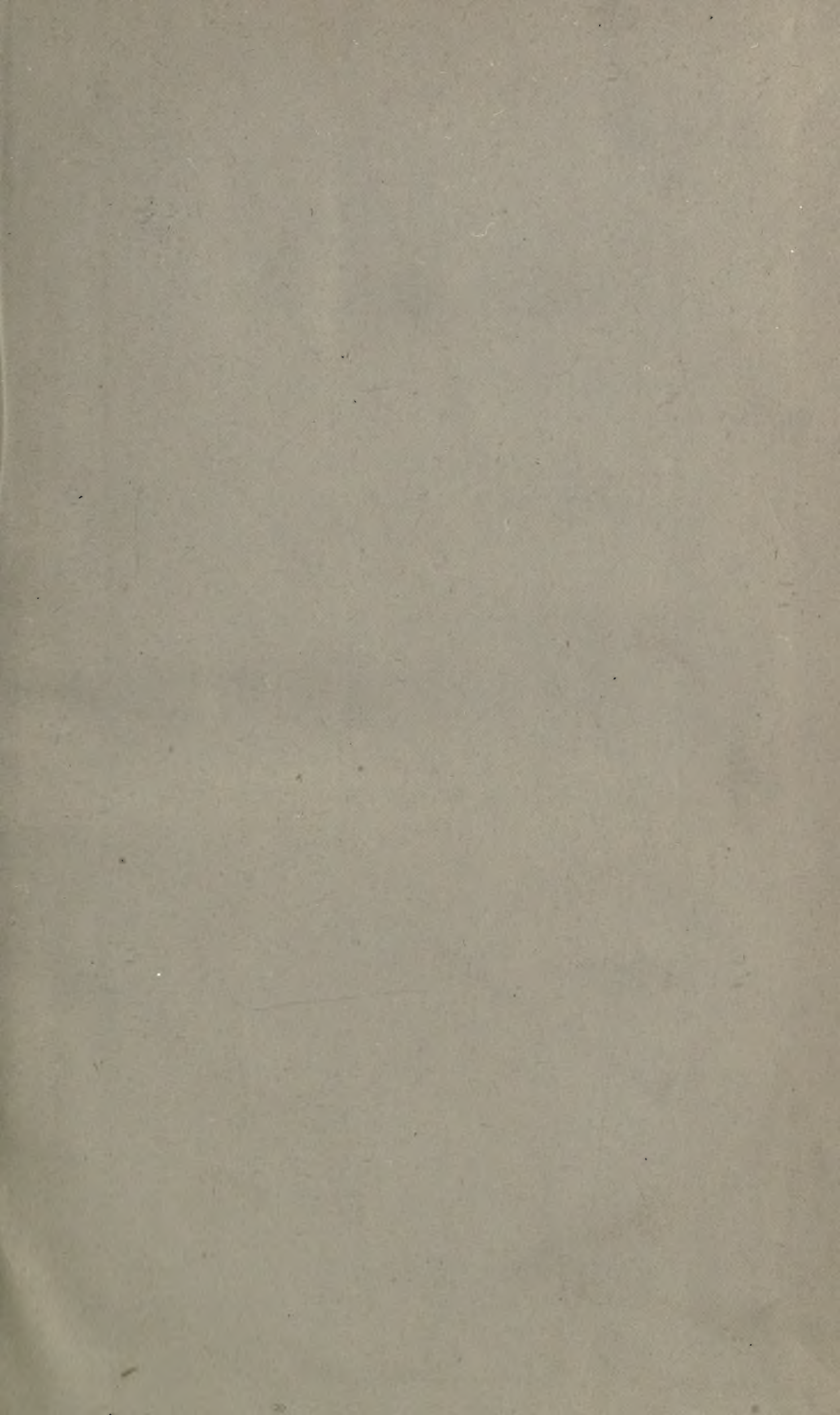
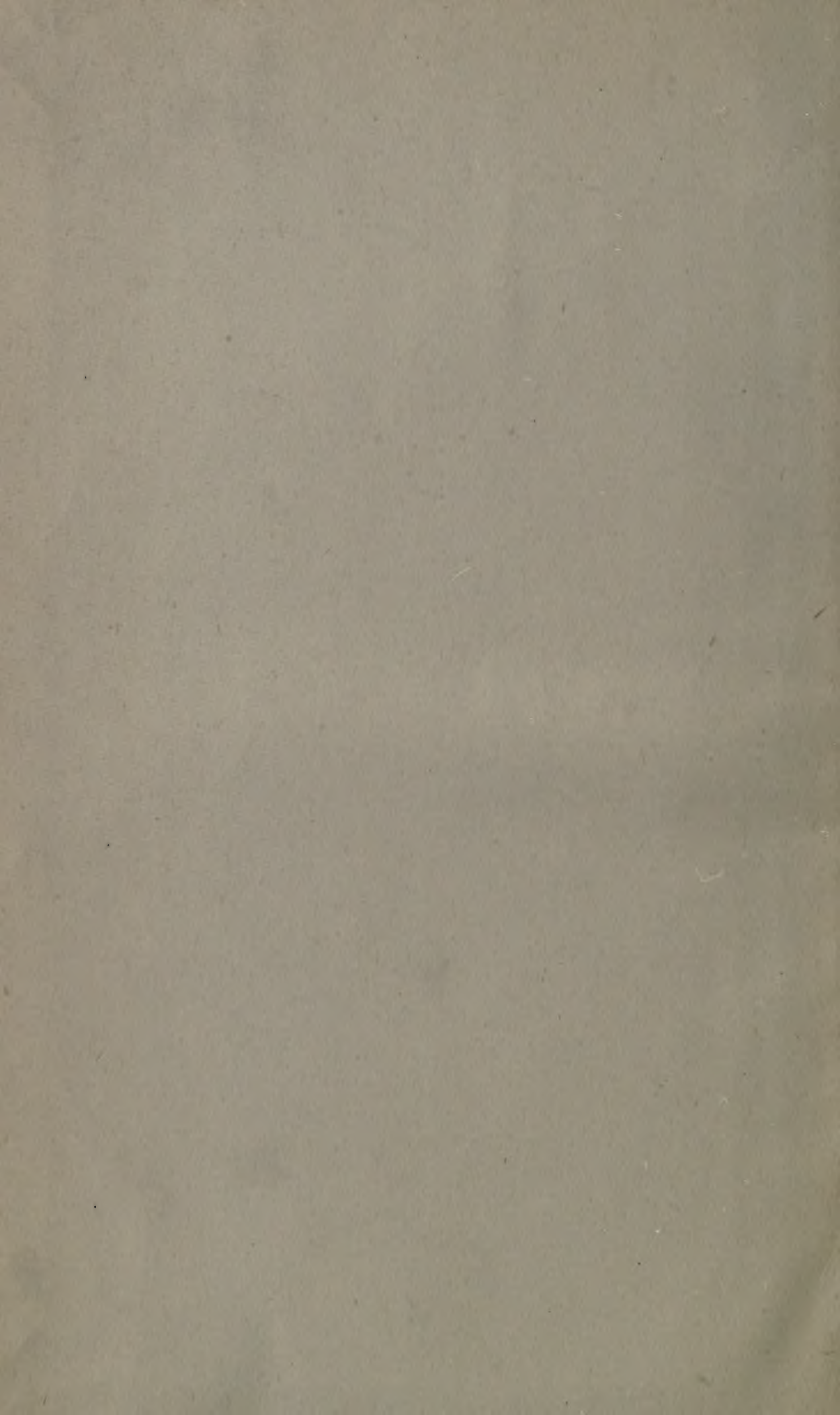
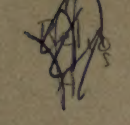












ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON
H. OLDENBERG · C. BEZOLD · K. TH. PREUSS
IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD WÜNSCH

SECHZEHNTER BAND

MIT 15 ABBILDUNGEN IM TEXT UND 1 TAFEL

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1913

Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen

II Berichte

III Mitteilungen und Hinweise

I Abhandlungen

Religiöse Wahnideen

Von **E. Meyer** in Königsberg

Mit einer Tafel

Das weite Gebiet der Religionswissenschaft grenzt in nicht wenigen Punkten an das der Medizin und insbesondere der Psychiatrie.

Allgemein bekannt ist einmal der tiefgehende Einfluß, den lange Zeit die Religion auf die Deutung und Behandlung der Krankheiten aller Art gehabt hat. Sind die Spuren dieser Einwirkung noch heute fast in allen Spezialfächern der Medizin deutlich nachweisbar, so gilt das ganz besonders für die Psychiatrie, das Gebiet der „Krankheiten der Seele". Sie waren, wenn auch Hippokrates und andere schon weitschauend ihr Wesen erkannt hatten, doch lange Zeit und besonders in den ersten Jahrhunderten der christlichen Ära ausschließlich Besitztum und Betätigungsgebiet der Träger des religiösen Kultus, sie wurden, als von den Krankheiten des Körpers ganz verschieden, in ihrer Erkenntnis, Deutung und Behandlung völlig abzusondern gesucht.

Noch enger sind die Beziehungen zwischen Religion und Geistesstörungen in der Art, daß Wahnideen sehr häufig religiöse Färbung annehmen.

Nun wissen wir wohl, daß die gesamten Kulturströmungen, alles das, was das geistige Gepräge einer Zeit ausmacht, wie in den Gedankengängen der Gesunden, so in denen der Geisteskranken ihren Abglanz finden. Es ist bekannt, daß neue Erfindungen und Entdeckungen, wie Elektrizität, Telephon, draht-

lose Telegraphie, Magnetismus, Hypnose und dergl. mit Vorliebe dazu dienen müssen, die abnormen Empfindungen der Geisteskranken zu erklären, daß literarische und politische Ereignisse in ihren Ideenkreis verwoben werden. Das gilt auch bis zu einem gewissen Grade von den religiösen Ideen. Auch sie lassen oft im Spiegel der Geisteskrankheiten den Wechsel der Zeiten erkennen. Wenn mächtige religiöse Strömungen die Menschheit durchfluten, so zur Zeit der Kreuzzüge, so kommt es zu einer Art religiösen Wahns ganzer Menschenmassen; zu den Zeiten, wo Teufels- und Hexenglaube und dergl. noch Allgemeingut waren, waren auch die Ideen der Besessenheit durch böse Geister, der Verwandlung in Hexen usw. besonders häufig bei den Geisteskranken, während sie in der Gegenwart weit seltener sind.

Es bleibt aber trotzdem eine auffallende Erscheinung, daß religiös gefärbte Wahnvorstellungen sehr häufig sind, immer wieder einen großen Raum im Vorstellungskreis unserer Kranken einnehmen und sehr lebhafte Affektbetonung zeigen, einerlei, ob die psychisch Kranken in Zeiten leben und in Gesellschaftsklassen heimisch sind, die von religiösem Empfinden durchdrungen sind, oder in solchen, in denen religiöse Interessen keine große Rolle spielen.

Gleich hier sei betont, daß wir sehr häufig in der Vorgeschichte von Kranken, bei denen religiöse Wahnideen besonders ausgeprägt sind, von einer Art Erweckung oder Bekehrung, vom Eintritt in eine Sekte hören. Das ist, wie sich nachweisen läßt, erfahrungsgemäß oft schon der erste Ausdruck der geistigen Störung, die die religiösen Ideen übermächtig hervortreten läßt.

Die Eigenart im Auftreten der religiösen Wahnideen läßt an die Möglichkeit denken, ihnen im religiös-wissenschaftlichen Sinne Bedeutung abzugewinnen.

Zuerst wollen wir die Frage uns vorlegen, bei welchen Arten psychischer Störung religiöse Wahnideen vor allem

hervortreten und welche Form sie zeigen, wobei wir uns natürlich bewußt sein müssen, daß sie ebenso wie andersartige Wahnideen schließlich bei jeder Art von Geisteskrankheit sich entwickeln können.

Der gesamte Gedankeninhalt des gesunden wie des geistig kranken Menschen läßt sich, soweit wenigstens das Handeln von ihm bestimmt wird, in negativ und positiv gerichtete Vorstellungsreihen (Kleinheits- und Größenwahn) trennen. Das gilt natürlich auch von den religiösen Wahnideen.

So finden wir sie als sogenannte Versündigungsideen bei der Melancholie und ähnlichen depressiven Zustandsbildern im Verlaufe verschiedener Psychosen. Die anhaltend niedergedrückte und ängstliche Stimmung dieser Kranken findet ihren Ausdruck und sucht ihre Erklärung in Wahnvorstellungen der eigenen Schlechtigkeit und Verworfenheit. Solche Wahnideen brauchen natürlich nicht religiöse Färbung anzunehmen, sie tun es aber mit Vorliebe, ganz einerlei, aus welchen Kreisen der Kranke stammt.

In der Regel hören wir die Kranken äußern, sie seien nicht fromm genug gewesen, hätten Gott gelästert, seine Gebote verletzt, Sünden gegen den heiligen Geist begangen, sie seien die größten Sünder von Jugend an, all ihr Tun und Denken sei Sünde durch und durch, alles gehe durch ihre Schuld und Laster zugrunde, sie würden zur Strafe ihrer Sünden gekreuzigt, kämen ins Fegefeuer, hätten sich dem Teufel verschrieben und dergl. — Ein paar kurze Abrisse aus Krankenbeobachtungen werden das Bild vervollständigen. So hörten wir von einer Melancholischen, sie komme ihrer Sünden wegen ins Fegefeuer, die Wand habe sich geöffnet, da habe auf Stein gestanden: „Ewig verloren". Der Teufel spreche ihr immer ins Ohr, sie sei verloren, müsse die Sünden aller tragen.

Eine andere Kranke mit Melancholie, eine ungewöhnlich intelligente und tüchtige Lehrerin, jammerte fortwährend: Gottes Gericht breche über sie herein, über die ganze Welt wegen eines

Unheils, das sie angerichtet habe. Die Häscher würden sie holen, dort — sie lief ans Fenster — kommen sie. „Ich bin so schlecht, ich muß Gassen laufen." „Und so begabt war ich, so viel Gaben hat mir Gott gegeben und äußerlich habe ich so anständig gelebt, aber innerlich die Schande." „Je mehr ich nachdenke, desto größere Kreise zieht das Unglück, welches durch meine Sünden ich verschuldet habe." „Das ist ein Fall, wie er seit Erschaffung der Welt noch nicht vorgekommen ist." Als man sie beim Namen ruft: „Nennen Sie mich den Schandfleck aller Schandflecke." Selten, wie gesagt, beschränken sich diese Vorstellungen auf Pflichtverletzung, Undankbarkeit, kurz auf Verstöße gegen allgemein sittliche Vorschriften, in der Regel nehmen sie eine auffallend persönliche Richtung, möchte ich sagen, indem sie direkt Verfehlung gegen die Gottheit, die Trägerin des Sittengesetzes, zum Inhalt haben.

Die religiösen Wahnideen, die wir eben kennen gelernt haben, zeigen einen höchst primitiven und einfachen Inhalt, in dem auch Teufel, böse Geister und anderes religiöses Beiwerk aus vergangenen Zeiten eine nicht geringe Rolle spielen, dagegen nichts von den komplizierten religiösen Fragen der Gegenwart hineinspielt, wobei der Bildungsgrad der Kranken zumeist wenig oder gar keinen Unterschied macht.

Hervorheben möchte ich noch, daß die soeben skizzierten religiösen Ideen der Melancholischen sich nicht auf bestimmte Handlungen und Vorkommnisse beschränken, sondern mehr unbestimmter Art sind, es ist das Gefühl allgemeiner Sündigkeit und völligen Verlorenseins. Hier bei der Melancholie und ähnlichen Depressionszuständen sind somit die religiösen Wahnideen der Ausfluß schwersten depressiven Affektes, von dem die Kranken so beherrscht werden, daß korrigierende Gegenvorstellungen nicht oder kaum zur Geltung kommen und nur dieser Stimmungslage entsprechende Ideenverbindungen entwickelt werden.

Die klinische Erfahrung hat uns ferner damit vertraut gemacht, daß die kurzdauernden psychischen Störungen

der Epileptiker, die sogenannten epileptischen Delirien oder Dämmerzustände — psychotische Abweichungen, in denen das Bewußtsein nicht erloschen, aber schwer getrübt, verändert, von der Norm gleichsam losgelöst ist — nicht selten einem ekstatisch-religiösen Erlebnis gleichen. Mit der Gegenwart entrücktem Blick, wie erstarrt, oder verzückt, mit verklärtem Schimmer auf den Zügen, oft die Hände erhoben, oder kniend, betend oder religiöse Lieder singend, finden wir die Kranken. Solche Kranke glauben, den Himmel offen zu sehen, Gott, Christus, Engel erscheinen ihnen. Sie stehen zu Gott in besonderer Beziehung, sind selbst der Heiland. Ein Kranker verkündete mir, er bringe der Welt Befreiung von ihren Sünden, die Namen seiner Töchter (Frieda und Wanda) bedeuteten Friede auf Erden und Wandel der Zeiten. Von einem anderen Epileptiker hören wir[1], es war ihm (während des Dämmerzustandes), als sei er „ewig verdammt, — die Welt schien verschlossen", dann „die ganze Welt untergegangen, er allein zurückgeblieben" — „der Himmel hatte ein wunderbar helles Aussehen; wie er auf die Straße kam, wurde sein Name gerufen, alle Welt beugte sich vor ihm, die Kinder beteten ihn wie Christus an" usw. Ein anderer Kranker berichtet, es war ihm, als ob Teufel und Engel mit ihm stritten, „er sah in der Höhe einen Stern und mußte diesem als dem Willen Gottes folgen", er hörte Donner und Wagengeroll und es war ihm, als hätte Gott der Vater auf der Seite, wo er herkam, die ganze Welt zertrümmert, er als Gottes Sohn war aber in Sicherheit. Die Kranken haben das Gefühl innerer Erleuchtung, himmlische Wohlgerüche umgeben sie, sie vernehmen Gesang der Engel und himmlische Musik.

Die religiösen Wahnideen, wie sie sich so besonders klassisch in den Dämmerzuständen der Epilepsie präsentieren, weisen manches Abweichende von denen der Melancholischen auf. Den Grund dafür haben wir darin zu suchen, daß sie eben in einem

[1] Samt *Epileptische Irreseinsformen*, Arch. f. Psych. VI.

Zustand von Bewußtseinstrübung zur Entstehung kommen, in dem der Einfluß der Außenwelt abgeschwächt, ausgeschaltet oder krankhaft verändert ist, so daß die Kranken gleichsam losgelöst von Raum und Zeit sind. So kommt es, daß ihre religiösen Wahnideen überwiegend nicht depressiven Charakter, sondern megalomanischen, exaltativ-ekstatischen Charakter haben, daß sie nur geringe Bezugnahme auf die tatsächlichen Verhältnisse und die persönliche Eigenart der Kranken zeigen. Dem Irdischen entrückt, sind sie nur menschliche Wesen, begnadet, Gott nahe, ja, in ihm aufgegangen

Bei all diesen Verschiedenheiten tritt als gemeinsamer Zug der bisher besprochenen religiösen Ideen gerade besonders wieder die einfache primitive Art derselben hervor. Sie weisen, im Gegensatz zu vielen anderen wahnhaften Ideen, keine Züge auf, die wesentlich abwichen von dem Gedankengange gleicher Kranken in weit zurückliegenden, sonst sehr verschiedenen Zeiten.

Besonders lehrreich für die Kenntnis und Beurteilung religiöser Wahnideen sind zwei Krankheitsfälle anderer Art — der sogenannten Dementia praecox zugehörig —, die ich im Auszug wiedergebe.

Der erste Patient erkrankte nach allgemein nervösen Störungen ziemlich plötzlich in der Art, daß er zu arbeiten aufhörte, weinend dasaß, ohne einen Grund für seine Traurigkeit anzugeben. Er zeigte besonders sich immer wiederholende (stereotype) Anomalien der Ausdrucks- und anderer Bewegungen, schnitt fortwährend Gesichter, klopfte trommelnd mit Händen und Füßen und dergl. mehr. Seine sprachlichen Äußerungen erschienen der Frau „verkehrt", u. a. sagte er: „Der Herr wird bald erscheinen." Eine Woche später in die psychiatrische Klinik zu Königsberg aufgenommen, fiel auch da sofort die Störung in der Bewegungssphäre auf. Er wiederholte sehr eigenartige sinnlose Bewegungen, z. B. streckte er häufig die Arme aus, die Finger wie beim Klavierspiel bewegend, ähnlich bewegte er die Beine, dann schlug er mit ihnen wie im Tanz auf das Bett, klatschte in die Hände. Ein anderes Mal stieß er ein Schnalzen aus, trieb den Mund rüsselförmig vor, zischte, darauf kam wieder stetes Grimassieren, stundenlang sahen wir ihn auch regungslos, wie erstarrt daliegen. Der Kranke war über seine Person, Ort und Zeit orientiert, schien im ganzen richtig aufzufassen, sein Vorstellungsablauf war zerfahren. Zwischen ganz geordneten Antworten über seinen Lebenslauf u. a. kamen oft abrupte Auße-

rungen von vielfach religiöser Färbung, die sich in der Regel mit den eigenartigen Bewegungen verknüpften. So richtet er sich plötzlich auf und spricht laut und pathetisch: „Ehre sei Gott in der Höhe. Amen, Amen. Nur mit Deinem Geist, in Ewigkeit.“ Singt dann: „Eine feste Burg ist unser Gott“ — weint. Weiter: „Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln“, pfeift eine Zeitlang, singt: „Ich bete an die Macht der Liebe“ usw. Ein anderes Mal sagt er, nachdem er erst geordnet und sinngemäß geantwortet hat: „Wer Gott vertraut, hat wohl gebaut“, hebt die Hände zum Himmel, wiederholt mehrere Male: „Halleluja!“

Sehr bemerkenswert sind die Antworten, die wir nach seiner Entlassung, die schon nach vierzehn Tagen auf Wunsch der Frau ohne Änderung seines Zustandes erfolgt war, auf unsere Anfragen erhielten. So schrieb er 1907 (ein Jahr nach der Entlassung): „Teile mit, daß ich durch Gottes Gnade gesund geworden bin“, 1909: „Teile mit, daß ich durch die Gnade Gottes und die Liebe Jesu Christi gesund geworden bin, nicht nur am Leibe, sondern auch an der Seele. Und die Krankheit der Seele ist viel schlimmer denn die des Leibes. Wo Menschenhilfe versagt, da kann Jesus helfen: denn seine Gnade währet von Ewigkeit zu Ewigkeit. Bin also ganz gesund geworden und nicht zurückgeblieben, denn nur Lob und Dank für meinen Gott. Ihm allein sei die Ehre.“ Ähnlich schreibt er 1910: „Der Arzt, der mich behandelt, heißt Jesus und er heilt voll und ganz.“ März 1912 kam er selbst auf Aufforderung. Er erschien völlig geordnet und ruhig. Es gehe ihm sehr gut, er arbeite selbständig, verdiene allein seinen Lebensunterhalt. Er sei vor 6 Jahren hier gewesen, sei nicht durch menschliche Kunst, sondern durch die Gnade und Kraft Gottes gesund geworden. Bei der Entlassung aus der Klinik sei er schlechter als bei der Aufnahme gewesen. Dann sei es schnell gut geworden. Es sei eine Krankheit gewesen, die im Neuen Testament verzeichnet stehe und von Jesus geheilt wurde. Die Krankheit habe ihm zum Guten dienen sollen, denn wen Gott lieb hat, den züchtigt er. Er sei durch diese geistige Krankheit Gott näher gekommen. Er sei Mitglied der „christlichen Gemeinschaft“, aber gehöre auch noch der evangelischen Landeskirche an. Gott allein kann heilen, aber die Menschen können ihn anrufen. Von seinen Bewegungen usw. in der Krankheit sagt er, das war nicht er, der die gemacht habe, sondern die Krankheit. Spricht pathetisch, mit vielen religiösen Redewendungen. Könne nicht klarlegen, wie er Gott näher gekommen, denn er wisse ja nicht, ob der Arzt an Gott glaube. Gott rede zu ihm durch seinen Geist.

Die Eigenart des vorliegenden Falles liegt vor allem darin, daß zuerst in einer Zeit, wo das ganze Verhalten des Kranken auch für den Laien jeden Zweifel an dem Vorliegen geistiger Störung ausschloß, das religiöse Gepräge des Vorstellungsinhalts

hervortrat, und daß wir nun, sechs Jahre später, den Kranken in einem völlig geordneten Zustand, frei von groben Krankheitserscheinungen, in seinem Beruf tätig, vor uns sehen, jedoch auch jetzt noch, wie in der Zwischenzeit, ganz erfüllt und beherrscht von religiösen Ideen. Unwillkürlich kommt uns die Frage: würden wir von Krankheit sprechen, wenn wir den Menschen nur in seinem gegenwärtigen Zustand zu sehen bekämen, sind diese jetzt geäußerten religiösen Ideen als krankhaft zu bezeichnen und wann können wir überhaupt bei religiösen Ideen von Wahnideen sprechen? Ich begnüge mich hier mit dem Hinweis auf diese sehr schwierigen Fragen, die sich ergeben, da wir später ausführlich noch auf sie eingehen müssen. So viel können wir schon hier sagen, daß die gerade in der Krankheit selbst vorgebrachten Äußerungen religiöser Art an sich ja nur gebetsähnliche Ausrufe sind, die in ihrem Inhalt nichts Besonderes haben, und daß sie nur insofern als krankhaft angesprochen werden können, weil sie den Zusammenhang mit den gerade vorhandenen Vorstellungsreihen vermissen lassen, ohne erkennbares Motiv und auch in Verknüpfung mit den abnormen Bewegungserscheinungen sich einstellen, ohne daß übrigens von einer starken, etwa der epileptischen entsprechenden Bewußtseinstrübung gesprochen werden kann. Wenn auch derartige Überlegungen zum Teil für die religiösen Ideen der Melancholischen und Epileptischen Geltung haben, so liegt doch bei jenen das Abnorme mehr im Inhalt der religiösen Vorstellungen, wenn nicht in jeder einzelnen, so doch in der Gesamtheit.

Daß auch hier wieder die Form der religiösen Ideen eine primitive, ich möchte sagen elementare ist, daran will ich nur erinnern.

Schließlich begegnen wir hier der eigentümlichen Erscheinung, daß in einem früher jedenfalls notorischen Kranken nun ein Verkünder der Lehre von dem direkten heilenden Eingreifen der im Gebet angerufenen Gottheit auf die Krankheiten ersteht, eine Anschauung, deren Einfluß, wie wir eingangs erwähnten, früher ein sehr großer in allen Zweigen der Medizin war, und die ganz

besonders den Fortschritt in der Erkenntnis der Geisteskrankheiten in hohem Maße erschwert hat.

Diese Idee der Gebetsheilung, hinter der sich die Austreibung böser Geister und des Teufels offenbar verbirgt, ist bei Geistesgestörten keine seltene Erscheinung. Ein Beispiel dafür ist auch die folgende Beobachtung.

Eine Kranke, die seit längerer Zeit erregt, öfters verworren gesprochen hatte, gab bei ihrer Aufnahme gleich an, sie sei von ihrem Manne in die Klinik geschickt, um den Kranken zu helfen. Es sei eine Gabe von Gott. Ihr Mann habe schon viele durch Handauflegen und die Macht des Gebetes gesund gemacht. Sie selbst habe ihre Mutter und Schwester durch Waschungen geheilt. Sie könne alle heilen, wenn sie alles genau so befolge, wie Gott es vorgeschrieben habe. Christus sei ihr im Traume erschienen, „durchs Gehör in Wirklichkeit“. „Ich hatte das Gefühl beim Gottesdienst, da waren viele von weit und breit gekommen, da hörte ich gerade, als wenn jemand wie Christus auf dem Esel eingeritten kam.“ Ein anderes Mal habe sie Christus in Gestalt seiner Majestät gesehen. „Der Arzt sei der erste Apostel.“

Ähnliche Äußerungen tat die Kranke auch, als sie im folgenden Jahre wieder aufgenommen wurde. Der liebe Gott habe sie besonders begnadet, sie merke das, weil sie doch manches sehe. Es seien viele Vögel, Schlangen und Vögel aller Art hier, sie sehe sie herumflattern, auch hier im Hause, in jedem Raum. Sie verstehe darunter die schlechten Eigenschaften. Sie sei Mitglied der neuapostolischen Gemeinde. Jedem in der Gemeinde sei es nicht gegeben, Kranke zu heilen. — Im übrigen zeigte die Kranke viele eigenartige stereotype Bewegungen, zeitweise völlig starre Haltung, oft ekstatisch-pathetisches Wesen.

Der Vorstand der Gemeinde teilte mit, daß die Kranke derselben drei Jahre angehöre, sie kam sehr fleißig in die Versammlungen. Über Heilung von Kranken sprach sie nicht, spezielle Lehre der Gemeinde sei Krankenheilung durch Gebet nicht.

Dieser Fall soll im wesentlichen zur weiteren Illustration dessen dienen, was wir bei dem vorigen Fall ausgeführt haben. Nur darauf sei hingewiesen, daß die religiösen Ideen, wenn wir sie in ihrer Gesamtheit überblicken, hier einen solchen Charakter angenommen haben, daß sie schon an sich die Grenze der Norm wohl überschreiten.

Beobachtungen der Art, daß ganze Familien, Geschwister, Ehepaare von einem religiösen Wahn beherrscht sind, machen

wir nicht so selten. Wir sprechen dann von psychischer Infektion. Es wäre ein viel zu weites Feld, hier das Gebiet der psychischen Infektion, die besonders in Form der großen epidemischen Psychopathien[1], auch für die Religionswissenschaft von nicht geringem Interesse ist, erschöpfend behandeln zu wollen — vielleicht kann ich ein anderes Mal darauf eingehen —; nur soweit das Verständnis es erfordert, will ich es streifen.

Die psychische Infektion besteht darin, daß unter dem Einfluß eines Geisteskranken Personen seiner Umgebung, die bis dahin jedenfalls nicht greifbar geistesgestört erschienen, in gleicher oder ähnlicher Weise erkrankten. Den Ansteckungsstoff bilden die wahnhaften, abnorm affektbetonten Vorstellungskomplexe des Ersterkrankten. Voraussetzung für das Zustandekommen der psychischen Infektion ist eine eigenartige, wohl schon abnorm zu nennende Disposition, die in gleichartiger Gedankenrichtung, einer Art Sympathie der Seelen, besteht. Es ist, als ob das Individuum nur auf den äußeren Anstoß gewartet hätte, um die in ihm schlummernden gleichgerichteten Ideen zur Krankheit aufflammen zu lassen. Fördernd ist dabei erfahrungsgemäß inniges Zusammenleben und gleichzeitig Abgeschlossenheit von der Welt, wodurch die Korrektur von außen her ferngehalten wird.

Anders liegen die Dinge bei den sonst ähnlichen Beeinflussungen großer Volksmassen durch bestimmte Ideen und Lehren, wo die Massensuggestion mit ihrer alle Hemmungen fortreißenden Erregung eine Hauptrolle spielt. Daß gerade religiöse Ideen Träger psychischer Infektion sehr häufig werden, ist ohne weiteres verständlich.

Wenden wir uns jetzt zu einem konkreten Fall!

Der 43 jährige Ehemann M. wurde am 2. Juni 1906 in die psychiatrische Klinik zu Königsberg aufgenommen. Äußerlich völlig geordnet und orientiert, brachte er zuerst eine ganze Reihe hypochondrischer Klagen vor von teilweise unsinniger, wahnhafter Art. Er gebrauchte viele religiöse

[1] Vgl. u. a. Hecker *Die großen Volkskrankheiten des Mittelalters* 1865; ich erinnere auch an E. Rohdes Ausführungen über die Ausbreitung des Dionysoskultus (*Psyche* II 4 ff.).

Redensarten. Auf Befragen: er glaube sich von Gott begnadet, solle in Gottes Schule gehen und für ihn arbeiten, der Geist Gottes habe es ihm gesagt. In seiner Krankheit jetzt habe er die Stimme des Geistes Gottes gehört, die verkündete: Du sollst noch Größeres sehen denn das. Frage: Gott selbst gesehen? „Mit leiblichen Augen nicht, aber im Geiste. Auch Engel gesehen, aber nur im Geiste. Sie waren weiß und mit Flügeln geschmückt und haben in einer Wolke gesungen. Der Heiland kam auch in Wolken, ich sah den Herrn Jesus nahen in den Wolken mit großer Herrlichkeit.“ Er sei bestimmt, ein Prediger des Evangeliums zu werden, Kranke zu besuchen. Jesus werde ihm zu seiner Zeit noch den Auftrag geben, Kranke zu heilen.

Früher stark getrunken. Seit 14 Jahren trinke er nicht mehr, eine Stimme weckte sein Gewissen und er wurde Baptist.

12. VI. 06. Klinische Vorstellung. Sehr feierlich. „Ich muß mich bekennen, daß ich ein großer Sünder war und ich legte mich nieder vor meinem Gott und bekannte meine Schuld.“ Gottes Stimme zuerst gehört am Totenfest 1901, „nicht durch die Ohren, sondern durch den Geist“. Verklärt lächelnd sagt er, er sei wirklich glücklich von innen und außen. Schließe er die Augen, so habe er den Heiland und die Engel vor sich. 13. VI. 06. Auf Befragen: „Die evangelische Gemeinde reiche nicht für ihn aus. Die Landeskirche behandele nicht so mit Liebe. Mit geistigen Augen sehe er Gott im hellen Schein, manches Mal in herrlicher Gestalt, zuweilen sehe er den Schein im Gebet. Auf Befragen erklärt er, sein früherer Batteriechef, Hauptmann X., nehme sich seiner jetzt, wie er fühle, an; er habe ihn in Zivil ihn (Patienten) beobachten sehen, auch merke er, daß ihm Geheimpolizisten folgten, die Leute auf der Straße auf ihn aufmerksam seien. — Daß er später Krankheiten heilen solle, habe Gott ihm in seiner Stimme offenbart. Diese innerliche Stimme komme aus dem Herzen, es sei, als wäre er am Telephon. Bringt alles mit großem Pathos vor.

Frau M. gab an: Sie seien seit 1889 verheiratet. 1890 wurde der Mann Baptist (ein Onkel war Baptist), sie hatten den Gedanken schon in der Brautzeit Erst trat der Mann über, er war immer entschiedener. Der Mann habe sie aber nicht darin beeinflußt, sie habe es von selbst getan. Beide wurden zur Versammlung geführt, fühlten beide, daß sie Sünder waren. Beide wurden zusammen getauft am 8. III. 1891. Es war ihnen besonders freudig zumute. Sie hatten schon damals das Gefühl, daß, wenn ihnen irgend etwas zweifelhaft, Gottes Stimme zu ihnen sprach. Seit dem letzten Winter habe der Mann viele Beschwerden. War gleichzeitig aber heiter, freudig, wurde wegen seiner Reden von den anderen Arbeitern als Prediger bezeichnet. Auf die Frage, was sie davon halte, daß ihr Mann meine, Kranke heilen zu können: Es stehe in der Bibel: „Leget die Hände auf, da werden sie gesund.“ Es komme darauf an, daß man Gott bestimme. Auch was ihr Mann von dem Hauptmann und

den Geheimpolizisten erzähle, halte sie für richtig, habe es zum Teil selbst empfunden.

Bei der klinischen Vorstellung (gemeinsam mit dem Mann): Sie empfinde auch die Stimme Gottes. Sie würde sich freuen, wenn alle Herren Doktoren mit ihr im Himmel zusammenkämen. Gott habe gesagt, daß sie jetzt vor so viel Herren komme, sie sei stolz, vor ihnen Gottes Namen im Munde führen zu können.

Der Prediger der Baptistengemeinde gab über das Ehepaar an: Der Mann sei schon viele Jahre in der Gemeinde. In der letzten Zeit habe er gesagt, er habe Prophezeiungen zu sagen, sprach Urteile aus, die nicht zutrafen. Auch äußerte er, er könne predigen. Mit Erscheinungen und Offenbarungen, gibt der Prediger zu, kamen manche. Nach seiner (des Predigers) Ansicht konnten manche auf Grund ihrer Glaubenslehre Erscheinungen haben, ohne krank zu sein. M. aber spreche Sachen aus, die mit dem Bibeltext nicht übereinstimmten. Er wolle es nicht unterscheiden, möchte es dahingestellt sein lassen, ob Nerven oder böse Geister ihm (M.) das eingeben. Er (Prediger) habe den Eindruck, daß M. krank sei. — Stimmen und Gesichter hätten manche. Andere wollten es auch haben und bekamen es nicht. Darum solle man zurückhalten mit der Äußerung von solchen. Brieflich fügte der Prediger noch zu der Frage, ob er glaube, daß Gott durch M. den Herren in meinem Auditorium habe wollen etwas sagen lassen, folgendes hinzu: „Gott hat sich in Fällen der unscheinbarsten Mittel bedient, um Menschen, die nicht an ihn glauben, die den Himmel als ein Trostbild für einfältige Leute und die Hölle für eine Fabel halten, die Gedanken, den Geist an ein Jenseits, an das zukünftige Leben zu wecken. Ev. Joh. 5, 28, 29. In den meisten Fällen geschieht es durch das Hören des Wortes Gottes Röm. 10, 17, durch Unterredungen mit Gläubigen Joh. 1, 45—47, durch Träume Hiob 33, 15—30, aber auch durch das Wort eines Kindes, eines Beschränkten, eines Sterbenden ist schon mancher Ungläubige zum Nachdenken und zum Glauben an den Erlöser der Welt gekommen. So kann man auch nicht in Abrede stellen, daß Gott M. und seine Frau dazu benutzt hat, vor den hochgebildeten Herren, unter denen sich doch wohl noch manche im Unglauben befinden, in freudiger Einfalt ein Zeugnis von ihrem Glauben abzulegen. — Matth. 11, 25. 26; 1. Kor. 1, 26—29".

Am 14. VI. 1906 verließ M. die Klinik. Nach einem Bericht der Firma, bei der er seit 1898, und zwar bis Anfang 1906 zur vollen Zufriedenheit gearbeitet hatte, hat er nichts mehr recht getan. In letzter Zeit sprach er nur von religiösen Dingen, verteilte im Kontor und an seine Mitarbeiter Zettel mit frommen Sprüchen.

Im Dezember 1906 war M. wieder für einige Tage in der Klinik. Bei der Aufnahme stand er mit gefalteten Händen da, sagte auf die Frage, ob er in der Klinik bleiben wolle, pathetisch: „Ich habe nichts zu wollen." Er äußerte ähnliche hypochondrische Ideen wie früher. Auf die Frage,

ob er besonders begnadet sei, antwortet er: „Habe Frieden in Gott und mit Gott, mit dem Herrn Jesus kämpfe ich und sterbe ich, solange mein Atem langt, ich bin getrost und freudig in meinem Gott.“ (Werden Sie verfolgt?) „Hohes und Tiefes, keine Kreatur kann mir etwas anhaben. Und sie werden Euch Gift eingeben, es wird Euch nichts schaden.“ „Der Herr ist allezeit bei mir, ich bin getrost und freudig, das ist der Geist des Herrn.“ (Haben Sie gepredigt?) „Wo ich Bekannte traf, da habe ich gezeugt von Gottes Wort, das ist meine Gewohnheit, nicht Gewohnheit, sondern der Trieb des heiligen Geistes. Welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder.“ Seine Krankheit stamme von Gott, um ihn zurechtzuweisen. Der Schöpfer will mich auf den rechten Weg weisen, er sei offenbar noch nicht auf diesem gewesen. Gottes Stimme mahnt mich und führt mich und leitet mich. — Gott redet durch seinen Geist zu den Menschen, sprechen höre er ihn nicht, das sei das Gefühl des Geistes.“ (Ist Gott Ihnen erschienen?) „Meine leiblichen Augen schließe ich und den Schein meines Gottes kann ich sehen. Eine Person des Menschen, eine Herrlichkeit, das ist meine innerliche Geistesgegenwart.“ Gott habe ihn zur Gesundheit und zur Rechtweisung hierher geschickt, und daß er sich aussprechen könne und zeugen von seinem Glauben. Auf Befragen: „Teufel gibt es, ich darf keinen sehen, ich will keinen sehen, leibhaftige gibt es nicht.“ (Kranke heilen?) „Ich selbst kann es nicht. Durch die Macht des lieben Heilandes, nach der Schrift kann man Kranke heilen dadurch, daß man die Hände auf sie legt. Durch Beten sei er z. B. selbst gesund geworden, zwei Baptistenschwestern kamen und beteten, da stand er auf und wurde gesund. Mehrere in der Gemeinde wurden so geheilt. „Jesus kommt bald, die Brautgemeinde Christi zu holen; die Zeit des Herrn ist nahe.“ Am Morgen steht Patient in steifer Haltung da, die rechte Hand vorgestreckt. Auf die Frage nach seinem Ergehen sagt er: „Zufrieden.“ (Warum stehen Sie so da?) „Es ist mir von Gott befohlen.“ Auf weitere Fragen wiederholt er mehrfach: „Zufrieden.“ (Warum er das sage?) „Von Gott befohlen.“ — Folgt dem Arzt auf der Visite bis auf den Flur hinaus, sagt, er solle weiter geführt werden: „Einer nur ist Leiter.“ An einem anderen Tage steht er in steifer gezwungener Haltung da, statt Antworten zu geben, macht er nur steife Verbeugungen. Auf alle Fragen sagt er: „Zufrieden.“ (Tafel I Abb. 1.)

Im April 1908 stellte sich Patient wieder vor, erschien wie früher äußerlich ganz geordnet. Sein Gesichtsausdruck war strahlend. Es gebe kein Gut- oder Schlechtgehen, es sei so, wie Gott es wolle. — Er habe häufig Eingebungen von Gott, durch Stimmen, laut, im Singen und Beten. Gott leite ihn zu seiner Verwunderung nach seinem Rat und nehme ihn zu Ehren an. Er habe Schmerzen im Kopf, Kreuz, Herz und Nerven, könne nur zu Hause helfen. Das sei eine Erziehung Gottes, „wir gehen in die Schule Gottes, solange wir leben.“ Warum ihn Gott krank gemacht habe, wisse er nicht, das werde sich herausstellen zu seiner Zeit.

Man könnte, wenn man die eben wiedergegebene Beobachtung überblickt, Bedenken tragen, von eigentlicher psychischer Infektion zu sprechen und vermuten, daß beide Eheleute gleichzeitig erkrankt seien, ohne gegenseitige Abhängigkeit. Jedoch haben wir mehr den Eindruck gewonnen, daß der Mann zuerst erkrankt war und infolge seiner überlegenen Intelligenz und Willenskraft die etwas beschränkte und leicht beeinflußbare Frau in den Bann seiner Ideen brachte, für die sie nun auch mehr oder weniger spontan eintritt. Daß es sich bei dem Manne um ausgesprochene Geisteskrankheit handelte, ganz abgesehen von den religiösen Ideen, das, glaube ich, ist auch für den Nichtmediziner klar ersichtlich. Die Vorstellungen, daß der Hauptmann, den er vor vielen Jahren gehabt, sich jetzt auf Gottes Geheiß seiner annehme, daß er von Geheimpolizisten beobachtet werde, kennzeichnen sich genügend als Ausdruck geistiger Störung. Ganz besonders lehrreich ist es, zu verfolgen, wie bei dem Ehemann, der seit Jahren Baptist ist, aber ohne daß er auffallendes in seinem Wesen zeigte, jetzt auch die religiösen Ideen gleichsam „überwertig" geworden sind oder wenigstens erst als solche enthüllt werden und nicht nur sein Verhalten im täglichen Leben bestimmen und abnorm gestalten, sondern auch seiner Körperhaltung und -Bewegung ihren Stempel aufdrücken.

Von den religiösen Ideen gilt hier im wesentlichen das gleiche wie bei den früheren Fällen. Ihrem Inhalt nach bieten sie wohl manches Auffällige, sind aber doch meist Bibel-, Gebet- oder Gesangbuchstellen oder gehen wenigstens nicht über das hinaus, was dort mehr oder weniger bestimmt ausgesprochen ist. Sie zeigen damit wieder durchaus den von uns wiederholt betonten einfachen Charakter, indem sie sich eng an das Alte resp. Neue Testament anschließen, ja, eher noch ursprünglicher als diese sind. So erscheinen sie — wohlverstanden, wenn man sie ganz isoliert betrachtet — nicht ohne weiteres als krankhaft, wenn auch der enge Zusammenhang, in dem die Wahnideen, von Ge-

heimpolizisten beobachtet zu werden u. a., mit ihnen stehen, ihre abnorme Expansion erkennen läßt.

Ich möchte hier eine, wie ich glaube, besonders inhaltreiche Beobachtung folgen lassen, deren Mittelpunkt ein geisteskrankes Ehepaar bildet, während das Ganze uns ein, wenn auch unvollständiges, Bild einer Sekte mit grellen Lichtern wiedergibt Ich verdanke die Kenntnis dem Entmündigungsgutachten, das ich gemeinsam mit Professor Puppe in Königsberg über die eben erwähnten Eheleute zu erstatten hatte. Meine Darstellung folgt diesem Gutachten, das uns einen Gesamtüberblick am besten gewährt. Der Akteninhalt ergab nach der Zusammenfassung in den Gründen des von dem zuständigen Amtsgericht ergangenen Entmündigungsbeschlusses:

Die Eheleute P. stammen aus einer Familie, in der Gehirnkrankheiten nicht vorgekommen sind; sie haben sich in ihrer Jugend normal entwickelt, in der Schule die gewöhnlichen Kenntnisse erworben und im Jahre 1880 geheiratet. Sie haben 6 Kinder. Im Jahre 1892 sind sie von B. nach S. übergesiedelt, wo sie ihr jetziges Grundstück Gr. S. erworben haben. Durch tüchtige Wirtschaft, Fleiß und Sparsamkeit haben sie es im Laufe der Jahre zu einem gewissen Wohlstand gebracht. Sie haben von den übernommenen Hypotheken 5900 M. getilgt und außerdem ausstehende Forderungen von 9000 M. und 2100 M. gehabt, auch auf dem Grundstück des Besitzers T. haftet für sie eine Hypothek von 9000 M., die angeblich nach erfolgter Auszahlung gelöscht worden ist. Die Eheleute P. stehen mit T. seit der Zeit ihres Aufenthaltes in B. in ständigem Verkehr. Letzterer hält seit einer Reihe von Jahren religiöse Versammlungen in seinem Wohnort und in den anliegenden Ortschaften ab. In den Versammlungen predigt er auf Grund der Heiligen Schrift, wobei er seine ländliche Zuhörerschaft durch eine eigenartige Auslegung der Heiligen Schrift zu fesseln scheint. Außerdem lehrt er, daß er ein Apostel Gottes sei, daß er durch ihn und durch die Religionsübungen in seinen Versammlungen die Menschen des Gottesreiches teilhaftig werden lassen könne, daß ihm durch Eingebung von Gott künftige Ereignisse offenbart würden, und daß er Weisungen von Gott zur Heilung kranker Personen erhalte, die dann durch Fasten und Beten in der Versammlung herbeigeführt werde. Insbesondere würden dadurch vom Teufel besessene, d. h. geisteskranke Personen, geheilt, denn nach dem Worte der Heiligen Schrift müßte der Teufel durch Beten und Fasten ausgetrieben werden.

Die Eheleute P. haben neben den evangelischen Gottesdiensten die Versammlungen des T. seit Jahren ständig besucht, sie haben in letzter Zeit Versammlungen des T. in Gr. S. in ihrer Wohnung abhalten lassen. Dadurch sind sie in einen noch näheren Verkehr mit T. getreten. Infolge des andauernden Verkehrs haben sie sich mehr und mehr mit religiösen Fragen beschäftigt. Sie sind jetzt fest überzeugt von der Richtigkeit der T.'schen Lehre, daß er ein Apostel Gottes, mit übernatürlichen Fähigkeiten sei, daß Gott sich ihm in Erscheinungen offenbare, und daß er durch die Art seines Gottesdienstes allein in der Lage sei, die Menschen in den Himmel zu bringen. Der Glaube der Frau P. geht noch weiter, sie hat sich mehrfach zu anderen Personen über T. dahin geäußert: Er sei der sichtbare Christus; Christus kennten sie nur aus der Heiligen Schrift, T. aber hätten sie leiblich vor sich, er werde die ganze hiesige Gegend richten und dabei zur rechten Hand Gottes sitzen. Bei der persönlichen Vernehmung hat sie diese Äußerungen zwar geleugnet und sich über T. nur dahin ausgesprochen, daß sie ihn für einen Menschen halte, der ein apostolisches Amt habe. Sie hat dabei unter dem Druck des schwebenden Entmündigungsverfahrens offenbar mit dem Ausdruck ihrer vollen inneren Überzeugung zurückgehalten.

Bald darauf haben die Eheleute P. die für sie auf A. und K. eingetragenen Hypotheken von 9000 und 2100 M. unentgeltlich an T. abgetreten. Sie begründen die Schenkung damit, daß sie Gott ein Dankopfer haben bringen wollen; da Gott solche Opfer aber nicht brauche, so haben sie ihm in seinem Apostel geopfert.

Der Medizinalrat H. aus R. hat dann auf Grund seiner Untersuchungen und der Vernehmung der Eheleute P. sein Gutachten dahin abgegeben, daß die Eheleute P. als geisteskrank anzusehen sind, weil sie an religiösen Wahnvorstellungen und Größenwahnideen leiden, die ihr ganzes Denken und Handeln beherrschen; daß die Wahnvorstellungen bei Frau P. in höherem Grade auftreten und bei ihr jede richtige Auffassung des Verhältnisses der eigenen Persönlichkeit zur Außenwelt ausschließen.

Diese Art festgestellter Geisteskrankheit der Eheleute P. äußert sich in zwei Richtungen von juristischer Bedeutung, nämlich in der Verstandestätigkeit und der freien Willensbetätigung der Eheleute P. Der Inhalt ihres Glaubens von T. und seinen Lehren beweist einen hohen Grad von Beurteilungsunfähigkeit; auch bei Berücksichtigung ihrer Schulbildung, ihrer weiteren Entwickelung, ihrer sonstigen Lebensverhältnisse erscheint daher ihre Verstandestätigkeit erheblich unter das Maß herabgemindert, das im Rechtsverkehr bei Personen in derartigen Lebensverhältnissen als normal vorausgesetzt werden muß.

Die bei den Vermögensverhältnissen der P.'schen Eheleute ganz unverhältnismäßige Zuwendung an T., durch die der Ertrag jahrelanger Arbeit und Sparsamkeit ohne Rücksicht auf eigenes Wirtschaftsinteresse und Geldverlegenheiten, und ohne Rücksicht auf elterliche Pflicht unver-

ständigen Ideen nutzlos hingeopfert werde; die veränderte Behandlung der Kinder, weil sie den Glauben an T. nicht teilen, die auf seiten des Mannes bis zu einer schweren Mißhandlung seiner Tochter ausgeartet ist; die offenbare Einbildung einer Krankheit und Genesung auf seiten der Frau P. infolge der Voraussagen und des Betens und Fastens des T. beweisen (immer nach Ansicht des zuständigen Amtsgerichts), daß die Eheleute P. nun unter Einflüssen handeln, die ihre Fähigkeit zur freien Willensbestimmung gleichfalls unter das bei einem normalen Menschen erforderliche Maß herabsetzen. Nach den bisherigen Anzeichen tritt die Herabminderung der Verstandestätigkeit und der freien Willensbetätigung beiderseits in einem Grade auf, der die P.'schen Eheleute zur vernünftigen Besorgung ihrer gesamten Angelegenheiten unfähig erscheinen läßt. Gegen diese Auffassung, mit der auch das ärztliche Gutachten übereinstimmt, kann nicht in Betracht kommen, daß sich die Geisteskrankheit der P.'schen Eheleute nicht in jeder ihrer Handlungen äußert, insbesondere noch nicht in der Bewirtschaftung ihres Grundstückes. Bei der Einheit des Geisteslebens muß das als Zufall erscheinen und mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Erkrankung sich jederzeit auf jedem Handlungsgebiete äußern kann. Die Eheleute P. bedürfen daher des gesetzlichen Schutzes, der sie behüten soll vor den Folgen unüberlegter Handlungen für sie und ihre Familienangelegenheiten, vor der Ausbeutung und Beeinflussung dritter Personen und vor der Gefahr strafrechtlicher Verantwortlichkeit. Die Frau P. erscheint bei ihrem Geisteszustande zu jeder selbständigen Teilnahme im rechtlichen Verkehr unfähig. Dem Schutzbedürfnis des Mannes erscheint auch bei dem Verbleiben einer beschränkten Geschäftstätigkeit Genüge getan.

Auf Grund dieser Ausführungen entmündigte, wie gesagt, das Amtsgericht W. die Frau P. wegen Geisteskrankheit, den Mann wegen Geistesschwäche im Sinne des Gesetzes.

Am 30. November 1904 stellten dagegen die Eheleute P. durch ihren Rechtsanwalt den Antrag auf Aufhebung der Entmündigung. Auf Gerichtsbeschluß wurden sie dann zur Beobachtung der Anstalt A. zugeführt, wo sie sich im April und Mai des Jahres 1905 ca. 4 Wochen aufhielten. Aus dem ausführlichen Gutachten der Anstalt A. sei hervorgehoben, daß Sinnestäuschungen, Verwirrtheit, Störungen des Gemütslebens oder wahrnehmbarer Intelligenzverlust bei Frau P. zum Teil gar nicht, zum Teil nicht genügend deutlich hervortreten, wenn die Gutachter auch in der Richtung ihrer religiösen Neigungen zu einem ungebildeten Wanderprediger eine gewisse Beschränkung sehen wollen, und ein gewisses Zurücktreten der allgemeinen menschlichen Gefühlsregungen, speziell der mütterlichen Liebe zugunsten ihrer Religiosität als vielleicht krankhaft deuten. Frau P. zeigt, nach Ansicht der Gutachter, die Neigung, ihre Krankheit zu verschleiern; als ein Beispiel dafür führen sie an, daß dieselbe zuerst sagte, sie werde, wenn T. es

geböte, ihre Kinder verbrennen, daß sie das später aber widerrief, anscheinend, um nicht dadurch als krank angesehen zu werden. Die Sachverständigen legen ihrem Gutachten zwei Hauptfragen zugrunde: Einmal: Lassen sich die Handlungen der Frau P. allein aus einer großen Frömmigkeit bei einer bestehenden Geistesgesundheit erklären, oder aber ist diese Frömmigkeit bereits als Ausfluß geistiger Erkrankung zu betrachten? Die erste Frage verneinen sie, die Größe des Geldgeschenkes stehe in einem zu großen Mißverhältnisse zu ihrer Vermögenslage, es sei dabei der Mangel jeder Bestimmung für dieses Geld auffallend. Das Heiratsprojekt zwischen ihrer Tochter und dem Sohne T.'s sei wohl als nachträglicher Versuch einer Motivierung aufzufassen. Für die Bejahung der zweiten Frage sprächen folgende Gründe: Der Beginn der besonders großen Frömmigkeit der Frau P. ähnelt nach der Schilderung durchaus den Anfängen der chronischen Verrücktheit. Allmählich wird ihr die Schrift klarer, sie findet in der Bibel Stellen, die sie auf sich bezieht, und es entwickelt sich in ihr die Vorstellung, daß der Heilige Geist auf sie übergegangen sei. Diese Angaben seien als Beziehungs- und Größenwahnvorstellungen aufzufassen. Bezeichnend sei auch das zahlreiche Zitieren biblischer Aussprüche, von denen ihr aber die meisten unverstanden geblieben seien. Was die schon erwähnte eventuelle Verbrennung eines Kindes als Opfer für Gott angehe, so gehe schon aus der Verschreibung der großen Geldsumme an T. hervor, daß Frau P. nicht nur mit Worten spiele.

Es handele sich bei Frau P. um chronische Verrücktheit; es sei bekannt, daß die Intelligenz und die Fähigkeit, äußerlich geordnet und zweckmäßig zu handeln, bei dieser Erkrankung sehr lange bestehen bleibe, daß auch der Übergang von geistiger Gesundheit in Krankheit sich dabei sehr langsam vollziehe. Die Sachverständigen glauben, daß hier eine langsam, aber stetig sich entwickelnde Verrücktheit vorliege, wodurch die Fähigkeit der Frau P., für ihre Angelegenheiten zweckmäßig zu sorgen, nicht unwesentlich beeinträchtigt sei. Immerhin könne man ihr noch eine beschränkte Geschäftsfähigkeit zusprechen. Sie halten daher die Entmündigung wegen Geistesschwäche im Sinne des Gesetzes für gerechtfertigt

Was den Mann P. angeht, so tritt bei ihm nach der Untersuchung der Gutachter vor allem eine erhebliche Beschränktheit auf intellektuellem Gebiete hervor, die jedoch noch nicht an sich als Krankheit zu betrachten sei. Mit dieser Beschränktheit verbindet sich jedoch eine außerordentliche Beeinflußbarkeit durch seine ihm geistig überlegene Frau, die soweit gehe, daß er auch die Krankheitsideen derselben kritiklos in sich aufnehme und nach ihnen handele. Es liegt demnach ein Fall von sogenanntem induziertem Irresein (psychischer Infektion) bei ihm vor. Auch bei ihm handele es sich um Geistesschwäche im Sinne des § 6 Abs. 1 des BGB., dem Paragraphen des Bürgerlichen Gesetzbuches, der von der Entmündigung handelt.

Auf Grund dieses Gutachtens wurde dann der Antrag der Eheleute P. auf Aufhebung der Entmündigung vom Landgericht T. am 1. Juli 1905 zurückgewiesen.

In einem Schreiben vom 17. Oktober 1905 bitten die Eheleute P. um Bestellung eines neuen Rechtsanwaltes, indem sie gleichzeitig mitteilen, daß sie sich an den Kaiser gewandt hätten; es heißt in ihrem Schreiben: In der ersten Instanz sei ein Rechtsanwalt als Vertreter gegen den Ersten Staatsanwalt nicht aufzutreiben.

In den Akten findet sich ein Schreiben der Eheleute P. an ihren damaligen Rechtsanwalt vom 25. Juni 1905, in dem es heißt: „Wir sind evangelisch-lutherischer Religion, haben in unserem Leben von Jugend auf nicht anders als nach dem Worte Gottes leben wollen, haben stets die Kirchen und Gottesdienst, sowie auch Versammlungen besucht, jedoch keine Beruhigung für unsere Seele gefunden; in solcher Betrübnis erhielten wir die Nachricht, daß einer namens T. in unserer Gegend sei, der die Heilige Schrift auslege, kräftig und nicht wie die anderen, Versammlungen halte. — Daß heutzutage die Pfarrers den T. so verachten, muß aus dem Grunde sein, daß er die Macht von Gott hat, geisteskranke Personen zu heilen, was die Pfarrers, wie sie auch selbst bekennen, nicht haben, wie zu der Zeit der Propheten Noah, Moses, Elias, zur Zeit des Heilands, der ersten Christenheit und zur Zeit Luthers es sei, so ist es auch zu dieser Zeit, die wahren Bekenner Gottes müssen von der Welt verachtet werden; wir bestehen auf der Heiligen Schrift und auf Se. Majestät den Kaiser, denn Se. Majestät hat die Religion frei gewährt; wir sind weder geisteskrank, noch von T. bedammelt, wir glauben an den dreieinigen Gott, wir wollen auch bis an unser Ende in dem Glauben bleiben.“

Weiter findet sich ein Schriftstück der Eheleute P. vom 20. März 1906, betitelt: „Schriftsatz der vom freireligiösen Kreisphysikus wegen der evangelisch-lutherischen Religion beleidigten und dafür vorläufig entmündigten Eheleute P. zu dem in Unwahrheit erhobenen Prozeß gegen T.“, in dem dieselben hervorheben, daß T. nicht unrecht gehandelt habe, und daß sie ihm außer der Schenkung von 11000 M. keine Wohltaten erwiesen hätten. Es seien daraus noch einzelne Stellen hervorgehoben: „Wie wir erfahren haben, daß das Gericht sehr zornig und aufgeregt ist über unsere Briefe vom 19. Januar 1906 und 14. Februar 1906 und auch noch andere damit beschuldigt werden, wer hat aber die Schuld und wer veranlaßt uns, solche Briefe zu schreiben? In Wahrheit gesagt, das sind die Gerichte mit ihren Richtern, die uns das befohlen haben; wessen Schuld ist es, daß wir so in A., als wir auf eigene Kosten zur Beobachtung waren, unterdrückt wurden, denn der Vorsteher der Irrenanstalt hat selbst gesagt: „Das Landgericht zu T. hat strengstens angesagt, uns sehr strenge zu halten“ — und das alles wird uns deshalb zugefügt, wie der Rechtsanwalt A. uns sagte, wir sollen sagen, daß der T. uns bedammelt und

2*

betrogen hat, dann werden wir gleich frei und auch von der Vormundschaft befreit werden, und da wir uns übernahmen, also zu lügen, so wurden wir die Versammlung Gottes allerlei unterdrückt und unsere Wirtschaft geplündert. Wir sind im festen Glauben, daß es allen so ergehen wird, wie dem H., welcher der Oberste bei der Ausübung des Greuels war und vom Schutzengel der Versammlung Gottes, welche mit dem Schmähnamen „Sekte" beschimpft ist, nach dem Inhalt der ihm vom göttlichen Amt zugesandten Todesquittung dem Gericht im Jahre 1904 zugesandt. Gott spricht selbst das Urteil und die Strafe durch den Mund seines Propheten Jesaia 10, 1—4, Jesaia 5, 20—25; es wird gedroht, daß die Briefe uns schaden werden, mögen aber uns alle Mächte halten, der Herr unser Gott wird uns aber erlösen, wie es steht in Jesaias 63, 8—9. Unser Gott wird aber unseren Peinigern so vergelten, daß denselben nicht als Beleidigung sein wird, sondern es wird in Wirklichkeit geschehen; denn wer vom göttlichen Amt verurteilt werden wird, der kann demnach auch wie der H. (als er anfing, geisteskrank zu werden und nach Wiesbaden floh, aber dem Engel, der ihn im Jahre 1904 gezeichnet hatte, konnte er doch nicht entfliehen) sich eine passende Stätte suchen, wo er fallen wird. Wir wollen damit keine Rache üben, das ist aber unser Glaube. — Unser vorläufiger Vormund H., der uns so auf das höchste unterdrückt, und dabei noch sagte, das Gericht habe ihm durchaus angesagt, uns so strenge zu behandeln, er tue es aber doch nicht so, wie das Gericht ihm befohlen hat; jetzt hat ihn aber der böse Geist dafür so ins Knäuel gezogen, daß ihm jetzt die Lust vergangen ist, bei uns zu skandalieren. — Der Amtsrichter v. R. bekam im Jahre 1903 das Urteil vom göttlichen Amt zugeschickt, daß er nach A. in den jetzigen Stand kommen werde; der Pfarrer P. hat sein Todesurteil mündlich erhalten und um 8 Uhr abends noch am selbigen Tage hat ihn der Schutzengel der Versammlung Gottes, welche an allen Enden als Sekte gelästert wird (Apostel 1, 21, 5—14 und 28, 22), begegnet und wenn wir alle Namen derer, die sich gegen Gottes Versammlung erhoben haben und vom Engel getötet wurden, so möchte es zu einem großen Bau werden".

Unter dem 12. April 1906 sendet der T. dann folgendes Schreiben: „An den Königlichen Oberlandesgerichts-Präsidenten Herrn von P. zu Königsberg i. Pr. Ich gebe Ihnen die Nachricht, welche mir gekommen ist von der Allerhöchsten Majestät durch folgendes Gebot: Sage schnell dem Königlichen Oberlandesgerichts-Präsidenten Herrn v. P. zu Königsberg, daß, wenn er will, daß ich ihn Weilchen noch länger auf der Erde lassen möchte, sodaß er schnell freilassen P., meine Menschen, und wenn er das nicht tun würde, so wirst sehen, wie ich ihn schnell mit den anderen mit vernichten und verdammen werde, und ich selbst meine Menschen aus ihren Händen befreien werde, spricht Gott. § 2 Moses 14. Und darauf ungefähr nach fünfzehn Minuten meldete sich auch schon der Engel sofort „mobil" und wie bald er zum zweiten Male sich wieder

melden würde, so ist auch schon der Herr Oberlandesgerichts-Präsident verloren; denn gegen welche er sich zum zweiten Male wieder zum Amte meldet, so sind die schon verloren; und die werden schon mehr keine Kanonen beschützen noch helfen, denn die sind schon auf ewig fort und denn gegen die ist auch das Amt gezwungen, sein Werk zu vollbringen §§ 1 Chronica 22, 18; Ev. Joh. 20, 22—23; 1. Korinth. 2, 15—16 und Jesaia 54, 13—17 und nach diesem Vollbringen des Amtes können die Verurteilten schon schnell bereit sein gegen den Engel in den Kampf; denn beinahe das ganze Regiment des H. wird in der Nacht in den Kampf kommen, darum wer sich vertrauen würde auf die irdische Macht, der kann sich schnell zubereiten und bereit sein, denn die Neuigkeit und Not ist schon nahe, daß der liebe Gott seine Ehre erheben möchte unter allen Heiden; denn also sagt mir Gott: „Wo ist ein Reich als dieses, welches mich lästert?" Und denn also sagt mir Gott meinem Amte bei dem Königlichen Herrn Oberlandesgerichtspräsidenten schon vorläufig vollbracht § Hesekiel 33, 3351—9, das ist ein schweres Amt, ei wie viel schwerer ist noch die Verkündigung § 2 Chronika 18. Und dieses wird geschehen, ob zum Leben oder zum Tode §§ Jeremia 28, 9—17 und 20, 14—18. Darum helfe Gott der Herr, dem Königlichen Oberlandesgerichtspräsidenten Herrn v. P., daß er es tun möchte, aber insbesondere, daß er auch noch geraten möchte, und es wird geschehen, wenn Gott dem Herrn Oberlandesgerichtspräsidenten gnädig sein wird. gez. R. T."

Aus den Entmündigungsakten P. des Amtsgerichts W. sei ferner noch einiges zur Ergänzung angeführt. Nachdem auf Antrag des Ersten Staatsanwalts in T. den Eheleuten P. ein vorläufiger Vormund bestellt war, sandten dieselben ein längeres Schriftstück unter dem 29. August 1904 ein, in dem sie dagegen protestierten Es heißt darin u. a.: „Die Abtretung (an T.) ist mit vollständiger Überlegung und zu besonderen wohltätigen religiösen Zwecken erfolgt. Die Löschung ist deshalb erfolgt, weil die Forderung berichtigt war. — Wir haben keine Wahnvorstellungen religiöser Art, sondern halten uns nur an Gottes Wort aus der Bibel und an die lutherische Glaubenslehre; insbesondere haben wir auch nicht gesagt, daß T. wie Gott selbst zu verehren sei, sondern sagten nur, daß T. sein Amt von Gott habe und Gottes Diener sei, wie die alten biblischen Propheten und Apostel".

Am 11. September 1904 schrieb der vorläufige Vormund der Eheleute P., H., an das Amtsgericht W., P. habe in seiner Gegenwart gesagt, T. sei der richtige Mann, er werde das entartete Christentum wieder auffrischen, an den müßten sie glauben und ihn anbeten, der sei noch mehr als Christus. T. kennen wir, Christus aber nicht. T. wird in einigen Jahren auf dem Thron sitzen und die Welt richten, und die nicht an ihn Glauben haben, zur Hölle verdammen.

Am 30. August 1904 zeigen die Eheleute P. dem Amtsgericht in W. an, daß T. die ihm zedierten 9000 und 2100 M. wieder an sie abgetreten habe.

Der Pfarrer L gab an, im August 1904 seien die P.schen Eheleute zu ihm gekommen und hätten ihn um ein Zeugnis gebeten, daß sie immer treu zur evangelischen Kirche gehalten hätten. Im Verlauf der Unterredung erklärte ihm Frau P., T. sei ein Apostel Gottes, mit besonderen Kräften ausgestattet; er könne z. B. Kranke heilen. Auf weitere Fragen nach Tatsachen für besondere Kräfte, die T. innewohnten, habe sie gesagt: „Wenn ich (L.) alles wüßte, so wie sie, und mit T. gesprochen hätte, dann würde ich auch an T. glauben wie sie.“ Insbesondere betont Frau P., daß T. in der Lage sei, alle in den Himmel zu bringen. Auf die Vorhaltung L.'s, weshalb sie T. soviel Vermögen zugewandt hätten, erklärte sie, dem Mann, der sie in den Himmel bringe, geben sie alles hin, sie hätten aber alles aus gutem Herzen getan, ohne daß T. sie dazu veranlaßt hätte; ihre Kinder mit Ausnahme der Martha glaubten nicht an T., infolgedessen brauchten sie bei Verfügung über ihr Vermögen keine Rücksicht auf sie zu nehmen. „Die P.schen Eheleute haben im allgemeinen zur Kirche gehalten, jedenfalls ist mir keine kirchenfeindliche Äußerung bekannt; aufgefallen sei, daß sie in der letzten Zeit, als das Entmündigungsverfahren gegen sie eingeleitet war, häufiger zur Kirche gekommen sind.“

Bemerkenswert ist aus den Akten noch folgendes: Im Jahre 1904 hatte die Wirtin Anna K. den Kreisarzt Dr. H. verklagt, weil er geäußert habe: Privatklägerin (die K. war damit gemeint) wäre auch heute noch nicht richtig. Dr. H. führt in seinem Schreiben dazu aus: Bei dem Entmündigungstermin der Eheleute P. hätten letztere geäußert, sie hätten die K., als diese vor einigen Jahren tobsüchtig gewesen war, durch Singen und Beten und Fasten gesund gemacht. Es sei möglich, daß er damals geäußert habe, dieselbe sei auch jetzt noch nicht ganz richtig. Vom 1. April 1902 bis 1. April 1903 sei die K. in seinem Hause als Stütze der Hausfrau gewesen, während dieser Zeit habe sie allerdings an religiösen Wahnideen gelitten. Sie glaubte, daß alle Menschen mit Ausnahme derer, welche der Sekte T. angehörten, dem Verderben und dem Teufel verfallen seien. Ihre ganze freie Zeit verbrachte sie mit Singen und Beten, kurz, sie war, wenn auch nicht gerade geisteskrank, doch derart, daß man sie im volkstümlichen Sinne als verrückt oder als nicht ganz richtig bezeichnen kann.

Im Anschluß an das P.'sche Entmündigungsverfahren spielte noch ein Strafverfahren gegen T. wegen Hausfriedensbruchs, weil dieser trotz ausdrücklichen Verbotes durch den Vormund H. bei P. Versammlungen abhalten wollte. Unter dem 22. November 1905 beschwerte sich T. beim Oberlandesgericht gegen das Königliche Landgericht T. Es handelte sich ihm damals um eine Strafe, die ihm wegen Nichterscheinens zum Termin etc. zuerklärt war. In der langen Beschwerdeschrift heißt es u. a.: „Ich als Evangeliumverkünder bin nach den Paragraphen der Heiligen Schrift verpflichtet, Gottesdienst abzuhalten, wo ich dazu geladen bin — wenn in

der anfechtenden (?) Ausfertigung erwähnt ist, daß Amtsrichter L. den vorläufigen Vormund der P.'schen Eheleute gebeten hat, mich vom Abhalten des evangelischen lutherischen Gottesdienstes zu hindern, mich wegen Abhaltung des gesetzlich angemeldeten Gottesdienstes mit Hausfriedensbruch zu beleidigen, so ist derselbe als Richter unbrauchbar und nicht berechtigt, die Sache zu entscheiden." Weiterhin erklärt er immer wieder, daß der Amtsrichter L. dazu angestiftet habe, den Gottesdienst zu verhindern, er muß denselben als Richter ablehnen.

In den Akten befindet sich endlich eine Sammlung von Beschwerden der Eheleute P. Unter dem 30. Dezember 1904 schrieben die Eheleute P. an den Kaiser sehr ausführlich und bitten um ihre Errettung und Befreiung „aus der gewaltsamen, schon jetzt nicht länger von uns erträglichen Ungerechtigkeit, wenn an uns wegen der rechten evangelischen lutherischen Religion und Gottesdienstes von unseren zuständigen Gerichtsbehörden, dem Amtsrichter L. von W., dem Landgericht und der Königlichen Staatsanwaltschaft zu T. und dem Amtsvorsteher P. von W. durch dessen Amtsgewalt Gesetzwidriges überführt worden." Es heißt darin u. a.: Anzeigen, die an die Staatsanwaltschaft ergangen seien, seien verworfen (es handelt sich um einen angeblichen Überfall gegen die Versammlung bei P.), „aus solchen gerichtlichen Entscheidungen ist zu ersehen, daß die gesamten Richter insgesamt den Anstiftungen des Amtsrichters L. und des Amtsvorstehers P. beistehen und der göttlichen Religion die Richter Feinde und Räuber sind". In einer eben dort befindlichen Eingabe vom 12. Oktober 1905 hatten die Eheleute P. sich beschwert, daß ihr vorläufiger Vormund, als sie am 17. September gemeinsam versammelt waren zum Gebet und Fürbitte zu Gott für das Deutsche Reich (weil dasselbe in Gefahr steht), skandalierend eingedrungen sei, um den Gottesdienst aufzuheben.

Wir schließen hier an einen Bericht des Amtsvorstehers P., betreffend die Eheleute P. vom 28. Juli 1906, den der Landrat des Kreises R. uns auf Ersuchen zugesendet hat:

„Der Geisteszustand der P.'schen Eheleute hat sich in der letzten Zeit durchaus nicht gebessert und es ist allen mit den Verhältnissen vertrauten einsichtigen Leuten nicht zweifelhaft, daß beide geistig nicht normal sind. Während sie durch großen Fleiß und Sparsamkeit es zu Wohlstand gebracht hatten, begannen sie, nachdem sie mit T. in nähere Beziehungen getreten waren, ihm so große Zuwendungen zu machen, daß sie den Unwillen der ganzen Umgegend hervorriefen, weil sie dadurch ihre Kinder schwer benachteiligten. Nicht nur ein größeres Kapital — ich glaube etwa 18 000 ℳ — zedierten sie dem T., sondern auch ganze Fuhren Getreide, Vieh etc. erhielt er aus der Wirtschaft. Alle aufklärenden Belehrungen der Nachbarn, des Gemeindevorstehers vermochten nicht, die P.'s von dem T. und von der Vorstellung abzubringen, daß dieser ihr Erretter sei und gottähnliche Kräfte in ihm wohnen. Zwischen dem

Ehepaar P. und den Kindern ist es wegen der eben bezeichneten Vorgänge zu schweren Konflikten gekommen. Besonders die älteste Tochter Anna, ein erwachsenes, verständiges Mädchen, hatte sehr zu leiden. Als P. einmal sagte, sie solle dem lieben Gott (d. h. dem T.) die Hand küssen, wurde sie, als sie sich weigerte, von dem Vater mit einem Knüppel geschlagen. T. hat, wie das Mädchen in einem gegen ihn anhängig gewesenen Untersuchungsverfahren ausgesagt hat, versucht, unzüchtige Handlungen bei ihr vorzunehmen. Dies mag wohl dazu beigetragen haben, daß sie seinen Unwert erkannte. — Nachdem die P.'s entmündigt waren, ist ihnen die Verwaltung des Grundstücks entzogen und dem T. durch den Vormund auf gerichtliche Anordnung das Betreten des P.'schen Gehöftes verboten worden. — Da T. sich aber an das Verbot nicht kehrte, trotz des Einschreitens des Vormundes, und da er versuchte, bei P. Versammlungen abzuhalten und es auf Demonstrationen abgesehen war, wurde auf meinen Bericht vom Herrn Landrat durch Entsendung mehrerer Gendarme die Abhaltung der Versammlung unterdrückt. Diese Nichtbeachtung behördlicher Anordnungen hat dem T. und einigen seiner Anhänger erhebliche Strafen wegen Hausfriedensbruches eingetragen. Aus Rachsucht hat nun T. gegen die Vormünder, als sie gegen ihn das Hausrecht gebrauchten, Privatklagen wegen angeblicher Körperverletzung angestrengt. In diesen Prozessen ist das Verhalten der Anhänger des T. psychologisch schwer zu erklären. Dieselben, von T. als Zeugen benannt, sagten unter dem Eide aus, daß sie genau gesehen hätten, daß T. von den Vormündern geschlagen worden sei, während mehrere höchst ehrenwerte Bürger, welche die Vormünder zu ihrem Schutze und als Zeugen mitgenommen hatten und deren Glaubwürdigkeit über allen Zweifel erhaben ist, die Aussagen der von T. aufgebotenen Zeugen eidlich als dreiste Unwahrheiten bezeichneten. In den betreffenden gerichtlichen Urteilen ist ausgeführt, daß den Aussagen der T.'schen Zeugen kein Glauben beigemessen werden könne, weil sie völlig unter seinem Einflusse stehen. — Mit welchen Mitteln T. arbeitet, erhellt daraus, daß er vor den betreffenden Verhandlungen vor dem Schöffengericht sich nicht entblödete, dem Amtsrichter und mir, da ich die Anklage wegen Hausfriedensbruches als Amtsanwalt zu vertreten hatte, Drohbriefe zu senden. — Das Treiben des T. hat in der ganzen Gegend bei allen Gutgesinnten Empörung hervorgerufen. Alle Einsichtigen sind gleich mir der Ansicht, daß T. ein äußerst raffinierter, gemeingefährlicher Schwindler ist, der es versteht, die hierfür Inklinierenden ganz unter seinen Einfluß zu bringen und sie dann in der schamlosesten Weise auszubeuten. So hat er es fertig gebracht, daß er, der seine Laufbahn als blutarmer Knecht begonnen, heute Besitzer eines stattlichen Bauernhofes ist und es zu großem Wohlstand gebracht hat. Die Aufhebung der Entmündigung der P.'schen Eheleute würde unfehlbar den Ruin der Familie bedeuten. Bemerke noch, daß T. wegen Äußerungen gegen den zuständigen Pfarrer in S. einen Beleidigungs-

prozeß angestrengt hatte, in welchem dieser vom Schöffengericht freigesprochen worden ist."

Aus der eigenen Beobachtung des Ehepaares P. in der Psychiatrischen Klinik zu Königsberg i. Pr. hebe ich folgendes hervor: Beide Eheleute waren äußerlich ruhig und geordnet, in jeder Weise orientiert.

Was den Ehemann zuerst angeht, so hörten wir von ihm, daß er durch eine Tante, die sehr fromm war, schon früh beeinflußt wurde, er solle sich zu Gott halten. Auch habe ihn diese Tante in religiöse Versammlungen geführt. Nach den 20er Jahren habe er eifriger gebetet, sagt: „Je mehr der Verstand mit den Jahren zunimmt, um so größer wird die Hinneigung zu Gott". — Den T. kenne er seit 1887. Er ist ein gewöhnlicher Besitzer wie P., aber gläubiger, weil er Gottes Wort auslegt wie in der Kirche. P. hat ihn gebeten, ins Haus zu kommen, um Andacht zu halten. Er wohne $1^1/_2$ Meile entfernt, kam hin und wieder, etwa fünfmal im Jahr zur Andacht, im ganzen hätten sie ihn 10—12 mal im Jahr gehört. Besonderen Einfluß habe T. auf ihn nicht geübt. P. sei jetzt gerade so religiös wie früher, noch bevor er T. kannte. Er besuche oft die Dorfkirche und gehe zum Abendmahl. Stand früher gut mit dem Pastor, jetzt nicht mehr, da jener T. beleidigt habe, indem er ihn eines unsittlichen Lebenswandels bezichtigte. Zur Zeit einer Krankheit seiner Frau habe er noch gut mit dem Pfarrer gestanden. Er habe nicht ihn, sondern T. geholt, da die Frau es so wollte. T. könne wahrsagen. Er habe schon durch Gottes Engel 14 Tage vorher erfahren, daß die Frau P. so schwer krank werden würde. Beim Besuch habe er gesagt: Wir werden noch probieren, den lieben Gott anzurufen, zu fasten und zu beten. Die ganze Versammlung sollte das tun. Alle fasteten einen Tag und beteten zwei Stunden ununterbrochen. Gott erhörte das Gebet.

T. hat ein Mädchen, das vom bösen Geist besessen war und wie ein rasendes Tier tobte (Anna K.), geheilt, indem die Versammlung fastete und betete, und sie sei heute noch gesund. Ein anderes Mädchen Marie S. war viele Jahre krampfkrank. T. hat sie durch Fasten und Beten geheilt. Auch wenn Gott ihm zu verurteilen übergibt, könne T. durch Fasten und Beten Menschen bestrafen. Der Kreisarzt H. habe von T. das Todesurteil bekommen. Was die Schenkung an T. anbetrifft, so gibt P. auf Befragen zu, daß sie in der Bibel gelesen, daß auch den alten Propheten schon Geld geschenkt wurde. Sie hätten den Notar zu sich kommen lassen, ihm auf Befragen gesagt, das täten sie, damit das Geld sicher wäre. Wenn sie Geld brauchten, meinten sie, würde T. es wiedergeben. Dieses Zutrauen hatten sie. T. erfuhr von der Schenkung durch Zusendung der Dokumente, nahm gar nicht Gelegenheit, für die Schenkung ihm zu danken und habe später nur bei einer Andacht gesagt: „Wie kamst Du eigentlich dazu, das zu schenken?" Er habe erwidert: „Wir haben das Zutrauen zu Dir." Andere Beweggründe habe er ihm nicht angegeben, schon weil man bei

solchen Versammlungen von weltlichen Dingen wenig spräche. T. werde wohl gehört haben, daß die Kinder mit der Schenkung unzufrieden waren. Im August 1904 habe T. nach Aufforderung das Geld zurückgegeben.

Während der weiteren Beobachtung einmal befragt, ob er hier nicht bete, gab P. an, er habe kein Buch in litauischer Sprache, er könne daher auch nicht nach dem Buch beten und auswendig wolle er es hier nicht tun, denn es gebe hier so viele, die da lachen würden, und man solle nicht mit Gottes Wort spotten. Unbeobachtet, vor dem Einschlafen, falte er die Hände und bete. Er habe auch ins Gebet geflochten, daß der liebe Gott die Herzen der Herren lenken möge, die über die Aufhebung der Entmündigung zu entscheiden hätten. Er glaube auch, daß die anderen Mitglieder der Gemeinde, auch T., für ihn vor Gott bitten. T. hätte gar nicht in der Gewalt, von Gott seine Entmündigung los zu bitten. Er würde es für eine Sünde seitens der Herren ansehen, wenn sie ihn weiter für geistesschwach erklärten und die Entmündigung nicht aufheben. Gibt zu, daß er dann unter diesen Umständen zu Gott bitten würde, sie zu bestrafen. Auf Vorhalten: Man soll die Feinde lieben. „Wenn sie wert sind zu bestrafen, bitten wir zum bestrafen." Auf Vorhalt, daß der, wer um Bestrafung bitte, die Feinde doch nicht lieben könne. „Da kann man ja doch auch nicht lieben." (Damit sündige er doch?) Wenn die Feinde mir z. B. etwas wegstehlen, soll ich da auch lieben? Ich werde damit betrogen, mit der Entmündigung, ich kann sie doch nicht lieben, das ist doch nicht möglich. Er selbst werde ihnen nichts Unrechtes tun, aber er werde bitten, daß sie vom lieben Gott schon ihre Strafe kriegen. So habe er gebeten, daß der Kreisarzt H. bestraft werde. (Womit bestraft?) Andere Strafe kann er doch nicht bekommen als den Tod. (Warum den Tod gerade?) Beim lieben Gott gibt es keine andere Bestrafung, als den Tod. (Woher er das wisse?) Es stehe in der Schrift. Wenn ihn Gott in Sünden straft, straft er ihn nur mit dem Tode. Die ganze Versammlung habe im Hause des T. mitgebetet, daß der Kreisarzt mit dem Tode bestraft würde. Der heilige Engel habe dem T. später gesagt: Er solle dem Kreisarzt das Todesurteil zuschicken. Daß der Engel erschienen sei, habe T. vor der ganzen Versammlung ausgesprochen. Eine Erscheinung von Gott will er nicht gehabt haben, doch habe T. solche gehabt. Ob noch andere aus der Gemeinde, wisse er nicht. Er glaube, daß T. Träume deuten könne. Vor zwei Jahren habe T. erfahren, daß der Pfarrer P. aus R. plötzlich sterben würde, was auch ein paar Tage später eintrat. T. äußerte nach der Versammlung, der Pfarrer hätte wider den heiligen Geist gespottet, er werde daher plötzlich sterben.

Den Amtsrichter R. habe P. zum ersten Male in der Anstalt gesehen. Er soll noch völlig gesund gewesen sein, als T. verhieß, er würde irre

werden zur Strafe Gottes. Als P. ihn in der Anstalt sah so krank, hatte er den Eindruck, daß es eine Strafe Gottes sei. Wenn des Pfarrers P. und des Amtsrichters Schicksal von T. so richtig verheißen worden sei, so müsse er glauben, daß T. die Gabe eines Propheten und Sehers besitze. In gewöhnlichen Tages- und Lebensfragen, sowie in wirtschaftlichen Angelegenheiten leiste T. nicht mehr als P. und andere Menschen, ein Berater in diesem Sinne sei er nicht. Nur den Menschen zu Gott und zur Erlösung von der Sünde zu führen, das verstehe er am besten. T. sei auch mildherzig, gebe auch Armen.

Was die Versammlung angehe, so würde diese in dem Hause dessen abgehalten, der es wünsche. Der Betreffende habe nur für Stühle und Bänke zu sorgen, habe keine Unkosten. T. komme mit eigenem Fuhrwerk oder mit der Bahn. Das Fahrgeld verauslage er aus eigener Tasche, sogar das Fährgeld bezahle er selbst, wenn er zu P. komme. Bei den armen und Losleuten werde nicht gegessen. Manchmal bei den Besitzern. Die ganze Versammlung ißt manchmal nur zum Kaffee, manchmal zum Mittagessen, das etwas besser als das alltägliche Essen sei. Sie tränken meist selbstgebrautes Bier, zuweilen Wein. Das Essen sei gewöhnlich nach der Feier. T. stehe beim Predigen am Tisch in gewöhnlicher Tracht. Erst wird ein Lied aus dem Gesangbuch der Landeskirche gesungen. Gleich nach dem Liede betet T., wobei er und die Gemeinde auf die Knie fällt; Gebetsdauer 5—6 Minuten. Dann noch ein Liedervers, wonach T. das Sonntagsevangelium vorliest. Die Gemeinde setzt sich dann und T. legt aus. Dann wieder ein Vers, dann wird gebetet, aber es betet ein anderer von der Gemeinde, wie es ihm einkommt, nicht aus dem Buch. Dann noch einige Verse gesungen, darauf Schluß. Keine Kollekte, T. spricht auch dafür, daß die Leute sich zur Kirche halten sollen, getauft werden und zum Abendmahl gehen sollen. Er selbst ist der Pate des jüngsten Sohnes von P.

Bei einer anderen Unterredung meint P., T. vermöge nicht soviel wie Christus, wenn er ihn auch für einen Apostel halte. Er habe auch nicht geäußert, T. sei der lebende Christus, aber übernatürliche Eigenschaften habe jener. Über die Krankenheilungen sagte er: Die Kranke lag versteckt im Bett, wenn man sich ihr näherte, so raufte sie sich die Haare und sprang auf die Leute zu. Alle knieten und beteten zu Gott, er möchte sie von der Krankheit heilen. Als die Leute weggingen, war sie noch sehr unruhig. Nach 8 Tagen wurde sie allmählich gesund. T. war 2mal zum Gebet da, die anderen beteten täglich. Nach 4—5 Wochen wurde Patientin gesund. Die Krankheit sei plötzlich gekommen. Das Mädchen war über 20 Jahre alt gewesen. Sie kam zu T. und sagte, sie hätte Gott gelästert. Bei T. wurde sie aufgeregt. Nach der Krankheit sei sie 2 Jahre als Stütze bei dem Kreisarzt gewesen. Sie gehörte mit zur T.'schen Vereinigung. Über T. gibt er noch an: Derselbe stehe durch den heiligen Geist mit Gott in Ver-

bindung. Der heilige Geist habe ihm gesagt, er könne die heilige Schrift auslegen.

So wie Jesus den Jüngern und so vielen die Gabe verlieh, Kranke durch den heiligen Geist zu heilen, ist auch T. diese Gabe durch Gott verliehen. T. wisse, daß er diese Gabe besitze. Er habe selbst gesagt, daß er sie bekommen habe. Die Gemeinde glaubt, daß er dabei Arzt und Helfer sei. So betete er z. B. seinerzeit das Mädchen gesund, das vom Teufel besessen war. Ebenso die Frau P. Seit 2 Jahren habe das schon genannte Mädchen, das an Krämpfen litt, keine Krämpfe mehr. Das Mädchen habe sich gesagt, daß der Arzt nicht helfen könnte. Sie habe daher T. um Hilfe gebeten, der sie zunächst an drei Pfarrer wies, die gleichfalls nicht helfen konnten. T. habe dann, als sie ihn wieder um Hilfe ansprach, geäußert: wir werden zu Hause fasten und beten, daß sie wieder gesund wird.

Ich füge schließlich hinzu, daß der Ehemann P. über wirtschaftliche Dinge, wie überhaupt über solche des täglichen Lebens genügend Auskunft gibt.

Die Ehefrau P. macht einen intelligenteren Eindruck als der Ehemann. Auf Befragen äußert sie sich über den Gottesdienst T.'s ähnlich wie ihr Mann. Auch bestätigt sie, daß T. die Erkrankung des Amtsrichters vorausgesagt hat. Was ihre Erkrankung angeht, so erzählt sie, T. habe zu ihr geschickt, sie solle nicht aufstehen. 5 Wochen nach ihrer Entbindung sei sie schlimmer krank geworden. Sie wollte die Hebamme haben, die kam und sagte, sie dürfe es nicht, sie müsse zum Arzt schicken. Frau P. tat es nicht. Sie hatte Furcht vor dem Arzt, hatte noch nie einen gehabt. T. kam und besuchte sie. Betete am Tisch des Zimmers, in dem sie lag: Es solle Gottes Wille geschehen. Er sagte auch, wir sollen den Arzt holen. Wenn Gott es wolle, werde sie gesund, wolle er es nicht, dann müsse sie sterben. Als T. betete, wurde ihr nicht sofort besser, aber T. könne, wenn Gott es wolle, Kranke heilen. — Bei ihrer Schenkung hätten sie auch den Wunsch gehabt, in nähere Verwandtschaft mit T. zu treten. Die Kinder sollten sich heiraten. Was T. sage, ist gut, alles ist richtig, „ist so gut wie das, was in der Bibel steht". Er sei ein wahrer Christ. Daß er ein Apostel sei, sage er nicht selbst, daß er aber solche apostolischen Werke tue, sagen wir. Die Gemeinde bestehe aus 50—57 Personen. Zugenommen habe sie nicht in letzter Zeit. (Was verstehen Sie unter apostolischen Werken?) Er heilt Kranke durch das Wort Gottes und legt die heilige Schrift aus. (Wie heilt er Kranke?) Durch Beten zu Gott; die ganze Gemeinde betet. Es steht in der Heiligen Schrift geschrieben: „Euer Gebet vermag viel, wenn es herzlich ist." Auf Befragen: Das bedeutete, man könne Kranke heilen; nicht alle Kranken, sondern nur Geisteskrankheiten. (Warum Geisteskrankheiten?) Weil Geisteskrankheit durch anderes nicht zu heilen geht. (Woher wissen Sie das?) Aus der Heiligen

Schrift; die Apostel in der ersten Christenheit haben auch Geisteskranke durch das Wort Gottes geheilt. Auf Befragen: Geisteskrankheit ist Irresein, daß sie keinen Verstand haben; woher es kommt, weiß sie nicht. Es stehe in der Heiligen Schrift; Geisteskranke seien nur durch das Wort Gottes zu heilen. Im Evangelium Matthäi. (Wie kommt man zu Geisteskrankheit?) Der Heiland habe gesagt, daß es nicht des Menschen Schuld sei, sondern daß es zur Ehre Gottes sei. Auf Befragen: Es komme durch den bösen Geist, daß die Menschen geisteskrank würden. Auf Befragen: Der Mensch habe Schuld daran, wenn er geisteskrank wäre. Es käme vom Teufel; es gäbe einen Teufel; gesehen habe ihn niemand, es sei ein Geist, der in die Menschen käme und sie geisteskrank mache. Man könne ihn austreiben durch Gottes Wort; er sehe in den Verstand hinein. (Wie?) Ich kann es nicht recht sagen. Durch Sünden haben die Menschen Schuld. Auf Befragen: Werden wieder gesund, wenn Gott es will, durch Medizin ist es nicht zu heilen. Weiterhin erklärt sie auf Befragen, ob man Geschenke wegen des Glaubens machen dürfe: Die ersten Christen hätten alles geteilt. (Ist es heute noch so?) Bei uns ja, bei den anderen Christen nicht. Daß andere Leute Schenkungen gemacht hätten, sei ihr nicht bekannt. Auf Befragen: T. habe gute Wirtschaft, aber auch Schulden. Man dürfe nicht ebenso handeln wie die ersten Christen. T. habe ein Richteramt vor Gott. Wer Gott gelästert hat, wird bestraft. Über die Heilung der Anna K. gibt sie an, dieselbe sei vor der Heilung schon in die Versammlung gekommen. Nachher schwor sie zu Gott, sie würde nie mehr in die Versammlung gehen. Gleich darauf wurde sie unruhig, wütend, schlug, schrie, warf sich auf die Erde, riß sich die Haare aus. Sie erkannte Frau P., als diese zu ihr herantrat und sagte: „Anna, kennst Du mich?“ Darauf antwortete sie: „Ja, Du bist die Frau P., aber Du hast doch Angst vor mir.“ Sie antwortete: „Nein“ Anna sagte: „Du weißt nicht, was ich Dir tun kann.“ Die Andacht, die zur Heilung beitrug, war im Nebenzimmer. Während der Andacht sprang sie im Hemd plötzlich ins Zimmer hinein. Ihr Name wurde im Gebet genannt, sie möchte geheilt werden. Alle knieten nieder und beteten ca. $^1/_2$ Stunde. Dann gingen alle nach Hause, jeder betete noch einmal zu Hause und bald wurde die Kranke besser. Als sie zum zweiten Male in die Wohnung gingen, ging es bedeutend besser. Sie war zwar noch manchmal unruhig, aber geordneter. Sie dankten, daß Gott sie durch T. geheilt habe. — T. lege die Schrift richtig aus. In der Rede der Prediger sei nicht die Kraft, wie in T.'s Rede. Auch die Werke T.'s seien anders. T. sei nicht Christus, er sei ein Mensch wie andere, nur habe ihm Gott seine Sünden durch das Abendmahl vergeben und ihn ausersehen zum Predigen seines Wortes. Von selbst sagt Frau P.: Die Obrigkeit könne ja ihr Besitztum nehmen, wenn sie nur nicht für geisteskrank erklärt bliebe, und wenn man ihr nur nicht den Glauben raube.

Bei einer anderen Besprechung liest Frau P. eine Reihe von Bibelstellen vor, die sie auf T. und ihre Gemeinde bezieht, so Jacobus 5, 14—16. Der Pastor bete nicht ernstlich, habe auch selbst gepredigt, heute seien die Pfaffen aus Holz, die Pfeiler von Gold, früher sei es umgekehrt gewesen.

Apostelgeschichte 2, 44—55 beziehe sich auf alle, die an Christus glauben. (Warum gerade auf T. gedeutet?) Das liegt so in uns. Nennt noch Evangelium Marci 9, 38 ff., 1. Corinther 12, 3. T. spricht durch den heiligen Geist. Sie wird dabei mehr lebhaft, gerät in Begeisterung: Es gibt in der Welt auch andere, die Bal nicht das Knie gebeugt haben (Elias). Sie müßten in die Versammlung gehen, weil sie nicht allein die Kraft hätten, selig zu werden. Johannes 9, 3 und 11, 4 stehe, daß es Krankheiten zur Ehre Gottes gebe.

P., Mann und Frau zusammen. 27. 6. 05. Frau auf Befragen, ob sie an die Ärzte in A. geschrieben habe? Ja, einen Brief, daß wir geglaubt haben, daß in Erfüllung gegangen ist, daß die Herren gestorben sind, daß sie mich so grob behandelt haben, mußte in den Garten gehen. Würden von Gott ihre Strafe bekommen, weil sie mich so behandelt hatten; es sei von ihr gekommen.

Das Gutachten lautete: „Die Beobachtung der Eheleute P. ergibt bei beiden, daß sie sich äußerlich stets geordnet und ruhig verhalten. Was ihre Intelligenz angeht, so konnten auch wir feststellen, daß Chr. P. wohl von Haus aus beschränkt ist. Rechnen und sonstige Schulkenntnisse sind bei ihm sehr dürftig vorhanden, selbst wenn man berücksichtigt, daß er angeblich schlechten Unterricht erhalten hat und sich deutsch nur schwer ausdrücken kann. Von einer krankhaften Beschränktheit, einem angeborenen Schwachsinn kann jedoch wohl nicht gesprochen werden, da er über praktische landwirtschaftliche Dinge mit Verständnis Auskunft geben kann und nach allem, was wir wissen, im praktischen Leben sein Hab und Gut bewahrt und vermehrt hat. — Frau P. ist zweifellos intelligenter als ihr Mann. Sie rechnet gut, hat ausreichende Allgemeinkenntnisse und wir hören auch, daß sie alle Rechnungen und Schreibarbeiten für den Mann macht. Das äußerlich ruhige und geordnete Verhalten ist ja stets bei der Untersuchung der Eheleute P. konstatiert. Nicht die Ordnung des Gedankenganges, sondern der Inhalt sollte gestört, wahnhaft verändert sein. Von dem ersten Gutachter, Dr. H., wie von den Ärzten in A., ist übereinstimmend angenommen,

daß Geisteskrankheit in Form der Verrücktheit bei den Eheleuten P. bestehe, und daß die Verrücktheit durch ausschließlich religiöse Wahnideen ausgezeichnet sei. Religiöse Ideen sind es ja auch jetzt, die bei beiden den Gedankeninhalt so gut wie ausschließlich bilden. Beide tragen dasselbe religiöse System, so kann man sagen, in sich, über das sie sich — jetzt wenigstens — fast in denselben Worten, wenn auch die Frau gewandter und reicher in der Form, äußern. T. ist für sie der Prophet und Apostel des Herrn, der die Heilige Schrift vor allen Menschen auszulegen versteht und mit besonderer Macht, zu heilen und zu richten, von Gott ausgestattet ist. Um ihn scharen sie sich wie die ersten Christen um den Heiland und die Apostel.

Hier handelt es sich um die Entscheidung, sind die Eheleute P. nun besonders fromme Menschen oder sind sie geisteskrank, ihre religiösen Ideen somit Produkte ihres Wahnes? In letzterem Sinne haben sich die Ärzte in A. ausgesprochen, indem sie besonders darauf hinwiesen, daß Frau P. zugab, auf Geheiß T.'s selbst ihr Kind Gott opfern zu wollen, daß sie meint, der heilige Geist sei auf sie übergegangen, auch daß sie T. früher als Christus selbst angesprochen habe. Derartige Ideen wollen die Eheleute P. jetzt nicht mehr haben. Mag sein, daß sie simulieren, jedenfalls bestreiten sie in an sich verständlicher Weise, solche Anschauungen zu haben. Sie machen, wir wollen es nicht leugnen, auch, wenn man sich mit ihnen eingehend unterhält, zuerst nur den Eindruck sehr frommer Leute. Sie bringen alles in geordneter Weise vor, sie vermeiden die früher geäußerten Steigerungen, sie sprechen anscheinend mit Verständnis von der Grenze religiöser und bürgerlicher, speziell familiärer Pflichten, und speziell die Frau äußert offenkundige Zuneigung auch zu den Kindern, die notorisch nicht sehr liebevoll zu ihr waren. Man wird ja auch bei ihrer Beurteilung nicht vergessen dürfen, daß die Neigung, zu den Gebräuchen der ersten Christen zurückzukehren, in sehr vielen Sekten — und die Anhänger T.'s sind doch beinahe eine solche — hervortritt, ganz besonders auch in

unserer Provinz, daß auch die Idee, Gott greife noch auf Erden durch Wunder ein, eine sehr verbreitete ist. Angebliche Gebetsheilungen sind ja fast alltägliche Erscheinungen, und die durch Gebet von Gott erflehte Strafe für den vermeintlichen Missetäter scheint gerade bei den Litauern noch sehr viele gläubige Anhänger zu finden. So wie die Eheleute P. sich jetzt in der Klinik gaben, hatte man, wenn man nur ihre Persönlichkeit, losgelöst von ihrem Milieu, ins Auge faßt, den Eindruck, es seien auffallend fromme, aber nicht eigentlich geistesgestörte Menschen.

Jedoch muß man sich darüber klar sein, daß nicht das trügerische Augenblicksbild, sondern nur der Gesamtüberblick über ihr Leben und Treiben uns ein sicheres Urteil gewähren kann, daß es vor allem ihre Umgebung, ihr Milieu ist, aus dem heraus sie beurteilt sein wollen.

Die P.schen Eheleute haben nun früher eine abnorm hohe Schenkung an T., unter dem Einfluß ihrer religiösen Ideen offenbar, gemacht: das zeigt, wie enorm die Einwirkung derselben war, und es hat ja das auch den Anstoß zu ihrer Entmündigung gegeben; jetzt erklären sie — durch Schaden klug gemacht —, da das Gesetz es nicht wolle, würden sie keine derartigen Handlungen mehr begehen. Wir ständen trotz dieser auffallenden Handlung und der immerhin sehr eigenartigen religiösen Vorstellungen nicht an, die Aufhebung der Entmündigung der Eheleute P. für angängig zu erklären, wenn sie dem Einfluß T.'s fürderhin entrückt wären. Denn das ist der springende Punkt, es sind in Wahrheit nicht die Ideen der Eheleute P., die unserer Beurteilung unterliegen, es ist vielmehr die Lehre ihres Propheten und Apostels, die aus ihnen spricht und in ihnen wirkt. T. spricht es ja in seinen vielfachen Schreiben offen aus, daß er ein göttliches Amt innehat, daß er berufen ist, zu predigen, daß er Kranke in Gottes Namen heilen kann und auch die Strafe Gottes auf den Schuldigen schon auf Erden herabflehen kann. — Dabei schalten wir ein, daß T. unserer Aufforderung, uns persönlich über P.'s Auskunft zu geben, nicht gefolgt ist. Sein

Schreiben schließt sehr bezeichnend: „Zwar ist mir der Geisteszustand der Eheleute P. sehr gut bekannt, bleibt Ihnen aber überlassen, das Gutachten über den Geisteszustand der Eheleute P. nach Ihrem Ermessen abzugeben, welche demnach auf Befehl Gottes durch das göttliche Gericht geprüft werden wird.“ Und alles das, was er selbst von sich immer offener, immer selbstbewußter verkündet, das klingt uns aus den Reden und Schreiben seiner Anhänger, speziell der Eheleute P. entgegen. Aber es bleibt nicht bei harmlosen Frömmigkeitsausbrüchen. Wie T. beleidigt und droht in seinen Schriftsätzen, so auch seine Anhänger, die offen den Richtern Ungerechtigkeit vorwerfen wie dem Arzt; ja, wir hören, daß die ganze Gemeinde T.'s die himmlische Strafe, das Todesurteil, auf ihre vermeintlichen Unterdrücker im Gebet herabfleht. Von da zur Tat ist nur ein Schritt, und ich glaube, daß die Gefahr, daß es wirklich zu Gewalttaten oder dergleichen kommt, keine ganz geringe ist, wenn man den Fanatismus wahrnimmt, der aus den Worten T.'s und seiner Anhänger heraustönt. Was aber von der Beeinflussung in krimineller Richtung gilt, das hat auch in zivilrechtlicher Beziehung Geltung. Hat sich doch der Einfluß T.'s schon früher in der Zession der 11100 Mark so verhängnisvoll gezeigt. So lange daher T. in der Gegend von S. seinen Einfluß wahrt, so werden die Eheleute P. demselben stets unterworfen und damit stets in Gefahr sein, aus religiösem Antriebe die Besorgung ihrer Angelegenheiten unrichtig zu betreiben. Sie können nicht von ihm lassen, sagt Frau P. ja selbst.

Aber, so wird man fragen, liegt denn eine Geistesstörung bei P. und seiner Frau vor, ist es nicht einfach eine ungünstige Beeinflussung durch einen gewinnsüchtigen Betrüger? Ob T. letzteres ist oder, was ich vermute, geistesgestört, kommt indessen, streng genommen, im Augenblick nicht so sehr in Frage. Bringt er doch jedenfalls seine religiösen Ideen — ob aus Überzeugung oder Berechnung — so wirkungsvoll vor, daß sie seine Anhänger, speziell das Ehepaar P., ganz bezaubert haben. So lange diese

seinem Einfluß nicht dauernd entzogen werden können, werden sie mit größter Wahrscheinlichkeit stets unter der Macht seiner in ihnen noch gesteigerten und entschieden krankhaften religiösen Ideen stehen und dementsprechend handeln. — Die Frage, ob T. tatsächlich geistesgestört ist, ob ihn wirklich die krankhafte Idee beherrscht, ein göttliches Amt zu haben usw., wäre unseres Erachtens leicht zur Entscheidung zu bringen, da T. ja durch seine beleidigenden Drohbriefe vielfach Anlaß zum strafrechtlichen Einschreiten geben konnte. Unseres Erachtens wäre eine solche Feststellung auch höchst wünschenswert.

So oder so möchten wir den vorliegenden Fall in folgender Weise auffassen: Die Eheleute P. leiden an krankhaften religiösen Vorstellungen, die auch ihr Handeln beeinflussen. Dieselben sind ihnen eingeimpft durch den übermächtigen Einfluß T.'s, der die gleichen religiösen Ideen vertritt. So lange sie in dem Machtbereich T.'s verbleiben, werden sie dauernd von den gleichen Ideen beherrscht und in der Besorgung ihrer Angelegenheiten beeinträchtigt werden."

Zur Vervollständigung des Bildes, das vorstehendes Gutachten gibt, sei einiges aus dem Brief mitgeteilt, den T. an den Kreisarzt schrieb. Die Überschrift lautete: „An Herrn H. Kreisphysikus in R. Todesquittung vor dem Tode."

Ich will Sie hiermit fragen, aus welchem Grunde konnten Sie am 23. Juli d. J. in S. auf mich so sagen und mich so unverschämt beleidigen, daß ich sei ein rechter Lügner und der Welt Betrüger, und sagten, daß auch Sie mir das Geld nicht gönnten, welches mir P. mir nicht wissend verschrieben und nun werde ich Ihnen eine wunderbare Neuigkeit verkünden, Ihnen Freireligiösischen, daß Sie dem Teufel angehören in den Abgrund der Hölle. Und nun wird Ihnen die teufelische List und Greuel die Versammlung Gottes nicht mehr vergeben, sondern wird Sie schnell in die Klauen Ihres blinden Gottes treiben, daß Sie nicht mehr werden Ihre Nase stecken zu der Versammlung des lieben Gottes. So beachtet nun gut, ihr, den Theatern, Konzerte und Komödie Versammlung, daß unser Gott euch nun schnell wird übergeben dem Todesengel zu zerschmettern, und Sie, genannt Kreisvisikus, werden zuerst getötet, und Ihnen so geschehen wird völlig entrichtet, daß Sie wegen nicht gönnen des Geldes, weise Menschen für dumme machten,

und denn alle Freireligiöse seiende haben keinen Teil Gott des Himmels sondern alle solche gehören zum Gott der Hölle. . . . . Und Sie genannter Kreisvisikus, Ihnen werden Sie nicht geraten, nach der Irrenanstalt zu bringen, sondern Ihnen schon geschehend, wird geschehen, daß Ihnen aus einer Stube in die andere gehend wird der Todesengel begegnen und Sie zu Tode auf der Stelle schlagen. Und darnach werden Sie nicht mehr dürfen zu fordern, daß Ihnen jemand Gott zeigen solle. Und dann zu der Zeit werden Sie gut wissen, daß Sie wie dem lieben Gott, so auch seiner Versammlung zu nahe getreten waren. Darum wird der liebe Gott Sie sehr weit von sich entfernen und Sie hinweisen mit Ihrer Nase, wo Sie hingehören, nämlich da, wo Ihr Gott Ihnen die Stätte bereitet hat, welcher Sie durch Ihr ganzes Leben geführt hat. . . . . . Und ich werde auch Ihnen noch was sagen, daß ich das Geld, welches Sie mir nicht gönnten, der abgelehnten Gericht auffordernd sofort zurückgab. Das Gericht forderte von mir nur die Hypotheken, ich habe aber auch sofort zurückzediert, selbst ohne welche Widerstehung und Streit; denn nach meinem Amte ist mir das wie Dreck, und daß mich der Komödien Versammlungen darum mußten tadeln wegen Ungunst. Und den beiden Besitzern, welche mir am 18. September d. J. mir anboten 11000 M. sagte ich, daß sie das Geld sollten den niedrigen Beamten verteilen, welche auch des Nachts wegen dem Gelde nicht schlafen können aus Ungunst, und hauptsächlich Ihnen, wie Sie auch ganz öffentlich bekannten, daß Sie mir sehr nicht gönnen. Und nun wird sich beweisen, wenn Ihr Amt meinem Amt gleichen wird, dann werden Sie das Geld bekommen, und wenn nicht, dann nicht. Ich aber bin zu Ihnen garnicht ungünstig, und darum habe ich es auch nicht angenommen, daß es nur ja Ihnen gegeben würde. Darum, daß mein Amt größer und höher ist, nicht nur über Tausende, sondern über alle Millionen, wieviel ihrer nur auf Erden sein mögen. Darum von dem Amte und von dessen Amtes Versammlung steht geschrieben, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen wird, sondern daß sich die ganze Hölle mit ihren Pforten sich zerschmettern wird. Und denn darum, daß das von den Pforten der Hölle genannte „Sekte" ist von Gott, und die eins die rechte ist, darum alles andere ist vom Teufel und gehört in den Abgrund der Hölle, wie steht in der Apostelgeschichte 28, 22 und Apostelgeschichte 24, 13—15, derer Sekte ich der Bruder bin. . . . Und dieses sagtę der Apostel, welche sie sagten, daß nicht ist. Und auch das alles, was hier gesagt ist, wird der Gott des Apostels und dieser Versammlung tun, welcher Ihnen ebenso nicht ist, welchen Sie zu zeigen forderten. Jetzt werden aber beide mit, einmal sich zeigen. gez. Chr. T.

Zum Schluß gebe ich hier das Schreiben, das T. an mich und meinen Mitgutachter, Herrn Professor Puppe, seinerzeit gesandt hat:

An die beiden, genannten Professoren, nämlich Herrn Meyer und Puppe in Königsberg. Neue Todesquittung vor dem Tode. Es geschah, daß ich mein Versprechen, Ihr Gutachten über den Geisteszustand der Eheleute P. zu prüfen, verweigern mußte; denn es wurde mir von Gott strenge angesagt, nicht ein Wort aus Ihr Gutachten zu nehmen, sondern sofort die Lästerer zu verhaften und denn darum, weil Sie beide über die streng verbotene Grenze des Himmels hindurch gedrungen, anfingen Gott zu lästern, sein Reich für geistesschwach und die Richter seines Thrones für geistesgestört. Und dann also wurde der große Gott, das verzehrende Feuer, samts seinem ganzen heiligen Namen in Israel, von Ihnen gelästert und geflucht, und daraus ist das Gutachten entstanden. Und so wurde dem Throne der Befehl ausgegeben, die Übertreter der Grenze aber sofort zu verurteilen, darum weil die Übertreter und Lästerer aus Deutschland und vom königlichen Stuhl sind; denn da ist nicht erlaubt, da ist die Grenze des Himmels, des göttlichen Thrones und seines Reiches, und der, der da hinuntertritt ist schon verloren. Und es geschieht, daß Sie beide wegen Übertretung der folgenden Paragraphen müssen des Todes sterben; denn Sie haben Gott gelästert. §§ 3 Moses 24, 10–16. Marci 3, 28–30. Matth. 12, 30–32. Hesekiel 43, 7–8. Psalm 105, 12–22. Ev. Joh. 17, 14–26. Matth. 10, 7–20. Und denn also nach meinem Amt und Ev. Joh. 20, 21–23 1. Korinth. 2, 12–16 und 6, 2–3 und Jesaia 54, 13–17 verurteile ich Sie beide durch den Namen Gottes des allerhöchsten Königs, nicht zu welchem, sondern zu einem königlichen Tode, zum Tode des Königs Herodes und übergebe Sie beide den Würmern; denn auch Sie beide sind schon über die Grenze des Himmels gewesen, und haben auch über den Himmel Ihr Revision abgehalten, wofür der liebe Gott niemanden geschaffen hat. § 2 Moses 33/20. Und es wird geschen, daß Sie beide durch des Engels Schwert durch zwei Schläge von der Erde vernichtet werden, nämlich mit dem ersten Schlag wird er Sie schlagen, daß sie von Würmern gefressen werden und den Würmern ihr Teil und wieviel sie beißen können, schon genommen, dann aber mit dem zweiten Schlag auch schon das Leben. Und dann merken Sie sich, was ich Ihnen auch noch sage, nämlich zum ersten, daß Sie beide wegen diesen königlichen Tod nicht zu sich erhöhen möchten, damit Sie beide die Würmer nicht überfallen möchten, bevor Gott sich und sein Reich befreien wird. Und zum zweiten ebenso, nämlich, daß Sie beide nicht meinten, als ob Sie seien die ersten, die des königlichen Todes sterben werden, das aber nicht! Sondern es hat schon ein Weib aus A., Kreis R. im vorigen Jahre sich beeilend die Herrn beschämt und ihnen die erste Ehre entrissen, indem sie auch des Königlichen Todes starb, also daß von ihr nur die kahlen Knochen unter die Erde kamen; denn auch sie hatte schon dasselbe verrichtet wie Sie beide. Also nach diesem Urteile sind Sie beide auf Befehl Gottes durch den Engel und das Amt im Geiste zu dem stärksten

Ständer des ewigen Sibieriens hingebracht und dort fest angebunden, bis die folgende Frist verlaufen wird und Sie wieder heimgesucht werden, daselbst die große Tür geöffnet und schon auf ewig hinuntergestoßen § 2 Moses 32, 34. Und denn also nach dieser göttlichen Verurteilung, werden Sie alle zu Ihren Vorgänger H. kommen, Sie alle, der einen Sorte seienden, nämlich der H., welcher Ihnen den Weg zum ewigen Sibierien schon erbrochen hat, dann seine Anhänger und Nachfolger, K. und H., Meyer und Puppe, über welche das Gericht Gottes aber tausende Mal gerecht ist; denn die alle haben den Schöpfer Himmels und der Erde gelästert. § Offenb Joh. 18, 20. Und dann wie Ihr Vorgänger zu P. gesagt hatte, daß er zeigen werden, was er kann, und so zeigend wurde er vom lieben Gott noch mehr als Geisteskranker erfunden. Darum kam er auch nicht nach A., sondern sofort nach Sibierien. Darum werden auch Sie beide nicht nach A. kommen, sondern gerade aus nach Sibierien; denn Sie haben ja dasselbe gemacht und gleichfalls Gott gelästert, und wer Gott lästert, der ist noch viel mehr wie geisteskrank. Darum werden auch die Würmer, wenn sie Ihren vielmehr wie geisteskranken Braten geschmeckt haben werden, gleichfalls toll und dadurch so flink werden, daß sie kaum zu übersehen sein werden dieselbe Komödie treibend, wie vordem ihr wohlschmeckender Braten es tat. Und so geschehend, werden Sie zu erfahren bekommen wie Gott, sein Himmel und sein Thron heißt. Und dann auf solche Weise wird gefahren und nicht wie Sie vorgespannt haben; denn wie Sie vorgespannt haben, auf diese Weise wird nur im heiligen Deutschland gefahren, aber doch nicht im Himmel. Darum steht auch nicht im Gesetz Gottes geschrieben, daß Deutschland König mit seine Obersten und Fürsten nach dem Himmel gehen wird und Gott und sein Reich zu richten, sondern es steht geschrieben, daß Gott mit seine Obersten und Fürsten kommen wird zur richten, nicht nur das heilige Deutschland, sondern auch die ganze Welt und denen zu bezahlen wegen ihre Lästerung gegen Gott und sich zu rächen wegen sein Reich und Sion. §§ Jesaia 3, 13–15 und 34, 8–12. Jeremia 50, 33–38. Hesekiel 35. Und es geschah, daß vom 20. zum 21. November d. J. des Nachts um 11 Uhr der liebe Gott das allerheiligste Deutschland den strohenen Zug hinstieß zum Rande der Grube, denn welches irdischen Reiches königlicher Richterstuhl Gott lästert, so muß das Reich des Todes sterben § 2 Könige 19 und welches Reich ihre Panzerfäuste erhebt und ihre Waffen benutzt gegen das Reich Gottes, so muß dieses Reich des Todes sterben. Darum taugen die Waffen nicht mehr zum Kampf, sondern nur noch denselben Kämpfern und Lästerern selbst zum Kissen unter ihre Köpfe in ihrer tiefen Grube; denn die haben gegen Gott gekämpft. § Hesekiel 32, 18–32. Und nun können Sie auch Ihrem Könige sich rühmen, daß Sie schon lange über die ganze Welt seiend, und schon nicht mehr habend was zu thun, sich übernahmen, schon auch den

Himmel einzunehmen, dieses aber Ihnen doch nicht zu gut gelingend, haben Sie auch das deutsche Reich mit sich selbst mit verloren, ja fürwahr das Reich des Königs, auf wessen Stuhl sie hinaufgesetzt sind. Darum geben Sie dem Ihrigen was am schnellsten zu wissen, daß Unserer das Reich des Ihrigen schon verstoßen hat und können auch diese Nachricht gegeben, daß Ihnen das Reich Gottes entmündigend gelungen ist, auch ihr Gott mit zu entmündigen §§ Daniel 2, 44. Jesaia 63, 8—9 Matth. 10, 20 Psalm 82, und daß Ihnen das ganz unverhofft so unglücklich geschehen ist, und daß sie deshalb unschuldig seien. Und also Ihnen sich bekennend, meine ich, daß Ihr König Sie mit ehrwürdigen Orden auszeichnen wird, für solche Ihre heldenmütige Dreistigkeit, auch schon den Himmel mit seinen König einzunehmen. Darum wird jetzt der Mensch belehrt, der König verwiesen und der Affe in die Aasgrube kommen; denn nur also konnte noch dieses Reich mit ihrem Könige, wegen des verstoßenen deutsche Reich abmachen, nämlich also: Wenn der deutsche König wollte dem großen Gott sich noch beugen, daß das Reich möchte noch einmal zurückgekehrt werden, so wird schon anders nicht geschehen, als nur durch Stränge und Aasgruben, und so geschen, wird dieses Reich schnell von ihrem Könige ausbitten, daß er den Kriegsengel mobil machte, durch welchen er zur Erde niederlegen würde die Heere dreier Königen. Und also schon geschehen, wird der vierte von selbst sich zurückziehen. Und wenn nicht also, so ist das Reich schon verloren; denn es wird dann von drei Stellen mit Feuer überschüttet und schnell zur Asche gemacht werden, und das ist der Verdienst des Richterstuhls Deutschlands, wegen die Lästerung Gottes und Überfallung seines Reiches. Darum ist es wert der höchsten Orden; dann welchem Wege der liebe Gott das Reich verstoßen hat, so nur auf dem Wege kann es wieder zurückgekehrt werden und dieses durch den Wunder-Gott des allerhöchsten Königs, welcher in die Hölle hinuntergestoßen, auch wieder herausziehen kann § Hesekiel 22, 30—31, denn nur also kann es errettet werden, und anders aber auch ewig nicht.

So geben Sie diese Nachricht schnell Ihrem Könige und wenn Könige und wenn Sie das nicht thun möchten, so muß ich das thun, darum geben Sie mir schnell die Antwort; denn Sie werden schon immer nicht lebendig ausbleiben; denn Sie sind wollend die Menschen Gottes Israel von Gott abwenden, dem lieben Gott dem verzehrenden Feuer zu nahe getreten. Darum hat Gott auch nicht des deutschen Reiches verschont und denn wegen den treuen Dienst des Stuhls ihrem Götzen dem wunderlosen Gott, dem Herrn Barrabas, darum sind alle schon verloren. §§ 4 Moses 25, 3—5. 5. Moses 13, 6—17. Und es ist kein Wunder, daß Sie sich verloren haben, denn Sie haben das garnicht gewußt, sondern haben sich ganz fest vertraut, nämlich, daß sowas, was nach dem schon vorher angeführten Paragraphen Hesekiel 22, 30—31 gesagt ist, heute auf Erden

schon mehr in keiner Stelle zu finden ist, und wenn es aber auch fürwahr Gott nirgend gefunden hat, dann aber in Deutschland doch noch auf der einen Stelle. Darum haben Sie auch nicht getroffen ihn, mit den, von ihnen benannten Namen benennend und ihn richtend, sondern er trägt einen höheren Namen nämlich Bruder Sosthenes, welchem übergeben ist, und zusteht Sie zu richten, wie es auch jetzt geschehen ist. § Ebräer 11, 39–40. gez. Chr. T.

Das Leben und Treiben einer Sekte kann in seinem Gemisch von weltferner Frömmigkeit und haßerfülltem Fanatismus, von Geistesstörung, vielleicht auch einem guten Teil Heuchelei kaum besser wiedergegeben werden als in dem allen, was die Untersuchung des Ehepaares P. zutage gefördert hat. Letztere spielen wohl eigentlich gar keine große Rolle unter den Anhängern T.'s, sie haben nur durch die Schenkung an T. den Anstoß zum Konflikt mit der Außenwelt gegeben, durch den dann die gleichsam in der Tiefe schlummernden Gewalten in T. wie seiner Gefolgschaft geweckt sind.

Aus welchen Gründen wir bei dem Ehepaar P. Geisteskrankheit angenommen haben, das haben wir im Rahmen des Gutachtens dargelegt, auch werden wir im Schluß darauf zurückkommen. Wie in unserem früheren Falle wird sich schwer entscheiden lassen, welcher von den Ehegatten den anderen psychisch infiziert hat, wenn auch die Frau gegenüber dem etwas beschränkten Manne sicherlich das intelligentere und willensstärkere Element ausmacht. Eine andere Auffassung ergibt sich aber weit natürlicher aus der Gesamtbetrachtung, daß es sich hier um eine psychische Infektion der ganzen Anhängerschaft T.'s durch ihren Führer handelt, daß mehr oder weniger der ganze Kreis der Gläubigen, mindestens vorübergehend, zur Zeit der Andacht, in einen abnormen ekstatischen Geisteszustand versetzt sind, in dem sie sich der Welt entrückt und mit ihrem Gott vereinigt fühlen, der ihnen seinen Todesengel zur Vernichtung ihrer Feinde sendet und ihrem Gebet Kraft gibt, der Krankheiten böse Geister auszutreiben.

Freilich kennen wir T. nicht persönlich und können ein sicheres Urteil über ihn daher nicht abgeben. Es ist ja überhaupt oft schwer, ja kaum möglich, zu entscheiden, ob derartige Sekten von einem Geisteskranken gegründet sind, wie weit ihre einzelnen Mitglieder psychisch labil vorübergehend oder dauernd geistig gestört sind, oder ob es Geisteskranke sind, die sich infolge ihrer Krankheit der Sekte zugesellt haben.

Stets aber — und das möchte ich nachdrücklich hervorheben — ist ein Zustand abnormer gemütlicher Erregbarkeit, der die Klarheit der Auffassung beeinträchtigt, und gesteigerter Beeinflußbarkeit und Eindrucksfähigkeit in solchen Vereinigungen zu finden, der nicht nur zu rauschähnlichen Verzückungen führt, sondern auch zu Widerstand gegen die Staatsgewalt, Bedrohungen, Angriffen und anderen strafbaren Handlungen den Anlaß geben kann.

Man wird mit Recht von einer Art Trübung des Bewußtseins bei solchen Menschen sprechen, insofern sie — zu vergleichen den Besuchern der nächtlichen Feste des Dionysos, die ihre vom Körper befreite Seele der Gottheit vereint fühlten — in ihrem Denken und Fühlen losgelöst sind von dem gewöhnlichen normalen Zustand, wie ihn der Einfluß der Außenwelt erhält, und ganz anderen Ideen sich hingeben, die sonst in ihnen ein verborgenes Dasein führten, da sie von dem Zwange des täglichen Lebens zurückgehalten werden. Die Ähnlichkeit mit Dämmerzuständen der Epileptiker, von denen wir Beispiele oben gegeben haben, ist unverkennbar, und wir werden auch gemahnt an die Zustände von Ekstase, wie wir sie im Opium- und Haschisch-Rausch sehen.

Der Eigenart der religiösen Ideen, denen wir hier begegnet sind, werden wir in unserer Schlußbetrachtung noch gedenken müssen. In der Schenkung an T. eifert das Ehepaar P. dem Leben der ersten Christen nach, in deren Wirken auch die Gebetsheilungen ihre Analogie finden, während in den Todesurteilen die Vergeltungslehre des Alten Testaments in aller Ur-

sprünglichkeit hervortritt, wie ja auch die Eheleute P. Strafe für ihre Feinde im Gebet erflehen.

Bevor wir zu einem kurzen Überblick über unser gesamtes Material kommen, wollen wir noch eines Kranken gedenken, der wieder ganz besonders die Schwierigkeit zeigt, im Gebiet der religiösen Ideen frommen Glauben und Wahn zu scheiden.

Über das Leben dieses Kranken, den ich auch mit Prof. Puppe zu begutachten hatte, erfuhren wir von seiner Frau, die seit 21 Jahren mit ihm verheiratet ist: Sch. hält sich seit 10 Jahren für berufen von Gott, ein Lehrer der Religion zu sein. Er habe deshalb seine Stelle als Briefträger aufgegeben, sei meist fort von Hause, ohne sich um sie und die Kinder zu kümmern. Jetzt wolle er in Königsberg mit der Anna J., mit der er zusammen wohne, eine Gesundbet-Heilanstalt errichten und ein Krankenhaus kaufen.

Die Anna J. selbst erklärt: Gott habe Sch. zu ihr geschickt, weil er begnadet sei. Er beschäftige sich mit dem Verfassen und Verkaufen gottseeliger Schriften. Sie selbst sei einmal in letzter Zeit in I. gewesen und habe durch Gottes Hilfe eine krüppelige Dame geheilt. Sie habe auch Engel nachts an ihrem Bett gesehen und Gottes Stimme gehört.

Sch. selbst gab an, sein ganzes Leben lang sei er fromm gewesen, nicht bloß dem Namen nach ein Christ. Bekehrt habe er sich wahrhaft christlich, als er Bursche bei seinem Hauptmann war. Seine Mutter habe eines Morgens zwei blanke Vögel gesehen, das war ein Zeichen, daß sie Zwillinge bekomme, von denen er der eine war. Schon darin lag ein Hinweis, daß er zu einem gottseeligen Leben bestimmt war. Seit 1885 sei er verheiratet. Seine Frau gehöre zur Sekte der Darbisten, die sich über die Baptisten stellen. Er halte sie aber für die allerschlimmsten Scheinheiligen. Seit 10 Jahren sei er wegen Ischias pensioniert. In einer Nummer der von Sch. redigierten Zionsklänge vom 15. Januar 1907 bezeichnet er sich als „pensionierter Briefträger, jetziger Allianz-Haus-Missionar“. Der Inhalt der Zionsklänge besteht aus religiösen Betrachtungen verschiedener Art, die nichts besonders Auffallendes bieten. Nur die Eingangsartikel, die meist von Sch. herstammen, sind recht unklar und bekunden vielfach, daß Sch. sich für den allein richtigen Verkünder Gottes hält. Die anderen bilden sich nur ein, sie predigen, so führt er aus.

Ein Sohn Sch.'s, Agent in Königsberg, gibt an, daß stets ein gutes Verhältnis zwischen den Eltern gewesen sei, doch könne die Mutter dem Vater nicht folgen, da er allzu oft den Wohnsitz wechsele. Er halte seinen Vater für geistig nicht ganz normal, da er oft in religiösen Versammlungen Skandal mache.

Von der früheren Behörde Sch.'s erfahren wir noch, daß er, nachdem er vor 10 Jahren pensioniert war wegen Ischias, mehrfach Gesuche um Wiederanstellung schrieb, die unklar und verworren erschienen. Sch. hielt sich für einen großen Redner und Schriftsteller, äußerte einmal, er fühle das Bedürfnis, die verschiedenen Sekten unter einen Hut zu bringen. In einem Gesuch an das Reichs-Postamt schreibt er u. a.: Er wolle den Kultusminister um die Erlaubnis bitten, in allen Schulen Preußens seine wahrhaft religiösen Vorträge zu halten. Im März 1907 war Sch. bei der Polizei in Königsberg um die Erlaubnis eingekommen, eine christliche Herberge errichten zu dürfen mit Aufnahme von Kranken und Erlaubnis, christliche Versammlungen abzuhalten. Er wurde damals zur Beobachtung seines Geisteszustandes der Psychiatrischen Klinik zugeführt. (Tafel I Abb. 2.) Er war ruhig, gab geordnete Auskunft. Er nenne sich geistlicher Allianz-Haus-Missionar. Dazu gebe ihm die Bibel das Recht. Die Geschwister seien nicht so fromm wie er, aber „sektirisch". Er sei nicht sektirisch. Die Eltern und Geschwister seien Darbisten, eine Abzweigung von den Baptisten. In der Schule habe er gut gelernt, sei aber bald abgegangen. Auch wollte ihm die „irdische Ähre" nicht schmecken. „Was brauche ich die Welt?" Er war schon als Kind sehr fromm. Mit 10—12 Jahren seien ihm schon 2 Lieder Lieblingslieder geworden, die seien es jetzt auch. Er habe schon auf dem Felde diese frommen Lieder gesungen. Im Jahre 1883 sei er bekehrt worden von Gott, nach sechswöchiger schwerer Buße und Reue. Erschienen sei ihm Gott nicht. Jesus habe sich seiner Seele angenommen und ihm insbesondere zugerufen: „Du bist mein, halte was Du hast, daß niemand Deine Krone nehme". Das stehe in der Bibel. Erscheinungen und wirkliche Stimmen habe er nie bemerkt Er glaube, daß man Kranke durch Worte heilen kann Er habe Briefe dafür, daß eine Kranke durch Beten gesund geworden. Die Kranke war schon in der Gebetsanstalt gewesen, das hatte nicht geholfen. Die Patientin konnte nicht essen, erbrach. Er habe die S. (die Patientin) bei der Heilsarmee kennen gelernt, sie war Lieutenantin, er fühlte die innere Eingebung von Gott, die Person einmal aufzusuchen. Er ging zu den Eltern und fragte nach ihr. Da fand er sie krank, wußte das nicht vorher. Er sah sie an; sie lag im Bett; sie kannte ihn nicht. Er bat um Herberge und bekam sie. Die Kranke war sehr schwach. Sie fingen an sich zu unterhalten; er sagte ihr, woher er sie kenne. Sie erzählte ihm, daß sie in B. in der Gebetsanstalt gewesen sei, aber nicht gesund geworden. Er sagte ihr, dort habe man wohl das Rechte getan. „Aber Sie sind nicht dabei gewesen." Da gab sie zu, sie habe gezweifelt. Das war der Grund, weshalb sie nicht gesund geworden. Er sagte ihr: „Schwester, auch hier ist B." Da ging ihr das so freudig durch. „Ihnen kann geholfen werden." Unterhielten sich, sie stand langsam auf und legte sich nieder. Sie beteten, sangen. Morgens stand sie auf

und machte sich die Haare. Sagte, sie wollte oft sterben, aber sie hätte nicht gewußt, wer die Leichenrede halten würde. Jetzt wüßte sie es, jetzt wolle sie selig sterben, er solle die Rede halten. Er willigte ein, daß er die Rede halten wolle. Dann haben sie alle drei Leichengebete gesprochen, das war sehr segnend. Dann ging er fort. Später fühlte er wieder den Trieb, sie zu besuchen. Sie lag wieder im Bett, so krank wie damals. Da erzählte sie ihm von einem „nüchternen" Bruder, einem wahrhaft christlichen Manne, mit dem müsse er sich bekannt machen. Er suchte den Mann auf und sie hielten Andacht. Dann gingen sie zur Kranken. Sie freute sich. „Nun kommen die beiden Lieblingsgeschwister." Sie haben gesungen, gekniet, für sie gebetet am Fußende des Bettes (sie hockte im Bett) zu Gott um Gesundheit (Jacobi Kapitel 5, Vers 15), im Bewußtsein zu Gott, der liebe Gott kann unser Gebet hören. Sie fühlte sofort, daß wir geholfen haben. Abends ging er fort. Die Kranke bat den Bruder zu bleiben. Am zweiten Tage bekam er einen Brief von ihr postlagernd wie verabredet. Adresse: „An den entschiedenen christlichen Bruder Sch." Er merkte sofort, es sei von dem Mädchen, die schrieb das in ihrer Einfalt. Im Briefe stand: „Lieber Bruder, ich muß Dir mitteilen, daß Dein Gebet geholfen hat, ich bin den anderen Morgen gesund aufgestanden, hüpfend und springend vor Freude." Nicht alle Krankheiten sind zu erbitten. Die nicht, die zum Tode angelegt sind; das merkt man im Gebet.

Die heutige Kirche sei nicht ausreichend, die wahre christliche Kirche sei 1. unter den lutherisch-evangelischen Kirchen, 2. unter den Baptisten, 3. unter den Kokartern (Gebetsvereinen) ca. 2000 Sekten. Gefragt, ob er zu einem Kranken den Arzt rufe oder erst das Gebet versuchen würde, sagt er: Erst würde er beten. Erst wolle Gott angerufen sein. Erst, wenn das nicht genügt, wolle er den Doktor rufen. Im übrigen würde er sich ganz nach dem Willen des Kranken richten. In allen seinen Auseinandersetzungen erschien Sch. sehr weitläufig und umständlich, oft unklar, wie es auch seine religiösen Schriften erkennen lassen. Nach der Entlassung aus der Klinik hatte Sch. einen kleinen Keller, in dem er Bier und Kartoffeln verkaufte. Überall an Türe und Fenstern sind „Zionsklänge" u. dgl. angebracht, die er ebenfalls dort verkauft.

Im Jahre 1909 hatte ich gemeinsam mit Herrn Professor Puppe ein Ergänzungsgutachten über Sch. zu erstatten, wobei ich ihn wieder persönlich untersucht habe. Sch. gab an, er sei im Dezember 1907 nach Essen gezogen, weil er gelesen habe, daß dort die Gemeinde Gottes auftrete. „Da verfolgt mein Inneres die göttliche Wahrheit, dafür steht mein Inneres" In Essen habe er jedoch bemerkt, daß die Vertreter der Gemeinde Gottes nicht die richtigen Männer waren. Auf Befragen gibt er an, zu fromm könne man nicht werden. Die Frömmigkeit sei nur schädlich, wenn sie unrichtig sei, d. h. wenn sie sich selbst zu viel

einrede oder die Menschen einnehme, dann werde man geisteskrank. Das wehre er in seinem Blatt ja auch ab. Man dürfe nicht zu scharf in jemand dringen. Wie früher bringt Sch. alles dieses pathetisch, salbungsvoll und in sehr erhabenem Tone vor.

Die Beispiele aus unserer klinischen Erfahrung auf dem Gebiete der religiösen Wahnideen ausführlich und dabei in möglichst wenig psychiatrisch fachspezialistischer Form den Lesern des Archivs zu bringen, habe ich als Hauptzweck dieses Aufsatzes angesehen. Wie weit sie Wert für die Religionswissenschaft haben und Anregung in dieser oder jener Richtung geben können, das entzieht sich meinem Urteil. Von kritischer Literaturbesprechung habe ich hier abgesehen. Sie schien mir bei der mir vorschwebenden Aufgabe nicht unbedingt erforderlich und würde sie jedenfalls erheblich kompliziert haben.

Nur auf einige wichtige Fragen, zu deren näherer Erörterung unser Material auch in psychiatrischer Richtung Anlaß gibt, müssen wir noch eingehen, um so mehr, als wir sie wiederholt gestreift haben.

Es handelt sich in der Hauptsache um folgende Punkte: Welche Eigenschaften lassen religiöse Ideen als Wahnideen erkennen? Welche Momente begünstigen die Entstehung von Wahnideen religiösen Gepräges? Bieten religiöse Wahnideen nach Gestalt und Inhalt besondere Eigenart?

Ein Urteil darüber, wann bei religiösen Ideen die Grenzen der Norm überschritten werden, muß von der allgemeinen Betrachtung ausgehen, welche Merkmale überhaupt eine Idee als wahnhaft kennzeichnen. Bei einem großen Teil der Wahnideen ist der Inhalt von vornherein ein derartiger, daß es weiterer Begründung für ihre Bezeichnung nicht bedarf, so wenn jemand Kaiser, König, Herrscher der ganzen Welt u. dergl. zu sein behauptet oder von Verfolgungen durch geheimnisvolle Apparate mit rätselhaftem Namen uns berichtet. Es ergibt sich daraus die einfach klingende Definition der Wahnidee als einer Vor-

stellung, die nicht in Einklang steht mit dem Erfahrungsmaterial und der Korrektur durch Gründe der Vernunft nicht zugänglich ist. In letzterer Eigenschaft sahen wir, wie ich vorwegnehme, den Unterschied gegenüber dem Irrtum.

Unsere Definition ergibt, daß, wenn wir die beiden Quellen menschlicher Gedankenbildung ins Auge fassen, die Wahnidee in dem Glauben, der nicht oder wenigstens nur indirekt auf Erfahrungstatsachen aufgebaut ist, wurzelt. Daraus erhellt aber gleichzeitig ohne weiteres die große Schwierigkeit, den Teil normaler Vorstellungsreihen, der dem Glauben entstammt, von Wahnideen gleichartigen Inhalts abzugrenzen, soweit sie eben nicht ganz unsinnige expansive Form angenommen haben. Beide, wie gesagt, entspringen aus dem Glauben und sind Einwänden und Gründen gegenüber wenig oder gar nicht zugänglich. Alles das hat vorzüglich für das religiöse Gebiet Geltung. Kann eine Wahnidee hartnäckiger allen, auch den triftigsten Beweisen widerstehen, als es zumeist religiöse Vorstellungen geistig Gesunder tun?

Aber auch wenn wir nach anderen Momenten uns umsehen, die unsere Definition der Wahnidee vervollständigen, so finden wir, daß sie gerade bei den religiösen Ideen versagen. So wissen wir erfahrungsgemäß, daß Wahnideen ausgezeichnet sind durch besonders starke Gefühlsbetonung, von „überwertigen" Gefühlsregungen begleitet werden, daß ferner die eigene Persönlichkeit, der „Ich-Komplex", mehr als sonst in den Brennpunkt aller Dinge gerückt wird und in engsten Zusammenhang gerade mit den Wahnkomplexen tritt. Gibt es aber etwas, das tiefer die Menschenseele ergreift und mit mehr Hingabe und Leidenschaft verteidigt wird als religiöse Überzeugung? Und sind es nicht gerade die religiösen Ideen, die stets in engste Beziehung zu der Person ihres Trägers treten, den sie dadurch der Gottheit nähern?

Alles das zeigt, wie wenig stichhaltig die sonst oft entscheidenden Characteristica der Wahnidee gegenüber Vor-

stellungen religiöser Art sind. Gerade hier sind offenbar die Übergänge vom Normalen zur Krankheit unendlich vielfache, die Grenzen geistiger Gesundheit sehr unsichere und das Grenzgebiet ein besonders breites.

Was von Wahnideen wie von allen psychotischen Erscheinungen gilt, daß sie für sich allein nur in den extremen Fällen zur Annahme geistiger Erkrankung ausreichen, daß vielmehr der geistige Gesamtzustand dabei den Ausschlag gibt, das trifft vor allem für die religiösen Wahnideen zu. Nur da, wo sie ganz auffallende Form annehmen, wie wenigstens zum Teil in unseren Beispielen von Melancholie und Epilepsie, imponieren sie ohne weiteres als krankhaft. In der Regel läßt sich ihre krankhafte Natur erst dadurch erweisen, daß wir sie in Verbindung mit anderen zweifellosen geistigen Abweichungen finden, daß sie aus einem abnormen Geisteszustand erwachsen sind. So haben wir ja auch gerade bei Fällen notorischer Geisteskrankheit, deren gesamter Vorstellungsinhalt religiöse Färbung bot, mehrfach gesehen, daß die religiösen Ideen sehr oft nichts zeigten, was von Bibelstellen und Gesangbuchversen merklich abwich, daß sie aber doch durch die Verknüpfung mit den übrigen Krankheitserscheinungen sich als Ausfluß geistiger Störung, als „religiöse Wahnideen" darstellten.

Besondere Schwierigkeiten erwachsen der Beurteilung endlich in solchen Fällen, wo das übrige Verhalten der Kranken wenig greifbare Anhaltspunkte für die Annahme geistiger Störung gibt, wo das äußere Verhalten völlig geordnet, der Ablauf der Vorstellungen ungestört erscheint, Wahnideen anderer Art fehlen, und wir so im wesentlichen auf die religiösen Ideen angewiesen zu sein scheinen. Dahin gehören von unseren Beobachtungen der letzte Fall wie das Ehepaar P. Bei genauer Prüfung und sorgfältiger Erforschung des gesamten Lebens werden wir doch in der Regel zu einer Entscheidung, ob Geistesstörung oder nicht vorliegt, kommen, wenn auch, wie wir ja

schon ausführten, gerade im Bereiche der religiösen Wahnideen Grenzfälle mit am häufigsten sind. Wir werden abnorme Erregbarkeit, krankhafte Selbstüberschätzung, besondere Unklarheit und Weitschweifigkeit, so bei unserem zuletzt geschilderten Kranken, und manches andere vielleicht nachzuweisen vermögen und aus dem Gesamtzustande heraus schließlich unsere Entscheidung abgeben.

Daß die religiösen Ideen an sich vieles enthalten, was besonders auffallend und widerspruchsvoll ist, wird uns nicht entgehen, aber gerade hier sind bekanntlich Übertreibungen und phantastische Auswüchse aller Art, besonders bei den auch in Deutschland so zahlreichen Sekten und sektenähnlichen Vereinigungen, ganz außerordentlich häufig. Wir müssen uns daher hüten, ohne sonstige Anhaltspunkte auf solche Ideen allein die Diagnose Geistesstörung zu begründen, ebensowenig wie wir den Aberglauben um seiner selbst willen als Geisteskrankheit hinstellen. Was wir in derartigen Fällen noch mit Recht heranziehen können und auch in unseren Gutachten verwandt haben, das ist der Einfluß der religiösen Ideen auf die Handlungen. Wenn das Tun und Lassen, die gesamte Lebensführung unter dem Einfluß der religiösen Ideen sich loslöst von den geltenden rechtlichen Bestimmungen, von sozialen und auch, möchte ich sagen, ethischen Pflichten, wie das in der Schenkung des Ehepaares P. zum Ausdruck kommt, oder darin, daß, wie bei unserem zuletzt beschriebenen Kranken wenigstens zeitweise alles andere, das Wohl der Familie wie die eigene Existenz vernachlässigt werden, dann werden wir darin ein Zeichen geistiger Abnormität zu sehen berechtigt sein.

Daß in unseren Fällen zum Teil besondere Beschränktheit und auch direkt angeborene Geistesschwäche eine Rolle spielten, darauf will ich schließlich noch hinweisen. Es ist das ein Moment von nicht geringer Bedeutung, da beschränkte und intellektuell defekte Menschen infolge mangelnden Urteils und damit verbundener großer Beeinflußbarkeit vorzüglich

zur Aufnahme und Kultivierung einseitiger religiöser Ideen neigen.

Wir haben damit schon das Gebiet unserer zweiten Frage berührt: Welche Momente begünstigen die Entstehung von Wahnideen religiöser Art? Auch hier erweist es sich als unerläßlich, auszugehen von der Entstehung der Wahnideen überhaupt.

Nach dem, was wir für die Erkennung von Wahnideen als Hauptmoment hingestellt haben, ist der krankhafte Gesamtzustand die Grundlage aller abnormen psychotischen Einzelerscheinungen, und ihn müssen wir auch als Voraussetzung für das Zustandekommen von Wahnideen ansehen. Es gibt keine isolierten Wahnideen bei sonst gesunder Psyche.

Im einzelnen sind es noch verschiedene Momente, die die Entwicklung der Wahnideen fördern, insbesondere Zustände krankhafter gemütlicher Erregung (affektive Störungen); starke Gefühlsregungen sind ja auch schon in der Norm das größte Hindernis gegen die Beweiskraft auch der klarsten Gründe. Ich erinnere schon hier an unsere Fälle von Melancholie, wo die Angst und traurige Verstimmung in den Wahnideen depressiver Färbung zum Ausdruck kamen.

Die klinische Erfahrung läßt uns ferner erkennen, daß ganz besonders stärkere Bewußtseinstrübungen den Anlaß zur Entstehung von Wahnideen geben, weil die Korrektur der Außenwelt wie des eigenen normalen Vorstellungslebens gestört oder aufgehoben ist, so daß sonst zurückgedrängte Ideen an die Oberfläche treten, wozu vielleicht noch andere Umstände kommen, die hier zu erörtern zu weit führte.

Neben der Bewußtseinstrübung und abnormer Gefühlserregung kommt für die Wahnideen auch das Bestehen geistiger Schwäche in Betracht, da durch sie korrigierende Urteile abgeschwächt und ferngehalten werden, ein Moment, das wir ja schon gewürdigt haben.

Der Grund, warum nun die Wahnideen religiöse Färbung annehmen, ist am ehesten in einer gewissen religiösen Dis-

position zu suchen, insofern im Kranken vorhandene, aber in gesunden Tagen „verdrängte“ (Freud-Bleuler[1]), Wünsche und Hoffnungen auf die Hilfe überirdischer Mächte oder Furcht vor der Strafe derselben durch die Krankheit gewissermaßen freigemacht werden und abnorme Gefühlsbetonung und Ausdehnung bekommen.

So sehen wir in der Melancholie sie mit dem depressiven Affekte zu Versündigungsideen sich verbinden.

Ihr häufiges Auftreten in den Dämmerzuständen der Epileptiker, wo die Bewußtseinstrübung ja das Hervortreten von Wahnideen besonders begünstigt, beruht wohl darauf, daß die Epileptiker schon für gewöhnlich eine Neigung zu großer Frömmigkeit haben. Diese ist wahrscheinlich erwachsen aus dem Gefühl schweren Leidens, das sie aus den Reihen der Menschen gleichsam ausstößt und ihr ganzes Hoffen auf Gottes Gnade richtet. In den Dämmerzuständen, die sie der Wirklichkeit entrücken, entspringen dieser Gemütsstimmung Visionen und Wahnideen religiösen Inhaltes.

Die Bedeutung der religiösen Disposition tritt uns am klarsten in einem anderen Teil unserer Fälle entgegen, wo die Kranken schon eine ganze Reihe von Jahren vor dem Ausbruch der eigentlichen Geisteskrankheit, ihrem starken religiösen Bedürfnis folgend, in Sekten eingetreten waren. Es ergibt sich daraus fast von selbst, daß bei Auftreten der psychischen Störung dieser gefühlsstarke Vorstellungskomplex immer mehr an Ausdehnung gewinnt.

Daß Massensuggestion der Verbreitung religiöser Ideen und ebenso, ja vielfach noch mehr, der der religiösen Wahnideen als mächtigstes Mittel dient, das ist schon oft von uns hervorgehoben.

In unseren Ausführungen haben wir bereits oft darauf hingewiesen, daß die religiösen gegenüber anderen Wahnideen eine Besonderheit in der Weise erkennen lassen, daß sie stets in

[1] S. unten S. 50 Anm. 1.

ganz primitiver, einfacher, ursprünglicher Form auftreten. Die verhältnismäßig einfachen religiösen Begriffe aus der Zeit der ersten Christen mit alttestamentarischen Anklängen sind es, die das religiöse System unserer Kranken ausmachen: Gott, Christus, der Heilige Geist, Engel auf der einen Seite, — Teufel, böse Geister auf der anderen, sie alle schon auf Erden mit Wohltaten oder Strafen eingreifend, das wiederholt sich immer wieder. Und was sich häufig daran anschließt, die Gebetsheilung, die Austreibung böser Geister, versetzt uns in die gleichen Zeiten zurück, wo das direkte Eingreifen der Gottheit in die Kämpfe und Leiden der Menschen allgemeiner Überzeugung entsprach. Wie die Priester, die Träger des göttlichen Willens, gerade die Krankheiten der Seele noch am hartnäckigsten ihrem Einfluß zu erhalten suchten, so hören wir auch daß unsere Kranken ausdrücklich die Krankheiten des Geistes als solche bezeichnen, die menschlicher Heilkunst unzugänglich, durch Handauflegen und Gebet geheilt werden, Anschauungen, deren Verbreitung noch heute eine viel weitere ist als man gemeinhin ahnt.

Versuchen wir uns zu erklären, wie es kommt, daß die religiösen Wahnideen in gewissem Gegensatz zu den andersartigen Wahnideen den Wandel der Zeiten nur in geringem Maße mitmachen, diese eigenartig elementare Form stets wiedererkennen lassen, so kann man einmal in ihnen in Anlehnung an die Lehren von Freud-Bleuler[1] gleichsam die Einkleidung, das Symbol für stark affektbetonte allgemeine Lebenshoffnungen und Befürchtungen sehen, die durch den Ausbruch der Geisteskrankheit frei werden von den Hemmungen, die sie in der Norm zurückhalten. Man kann aber auch in anderer Weise denken, ob nicht onto- wie phylogenetisch die einfachste Form religiöser Vorstellungen, das Abhängigkeitsgefühl in Furcht und Hoffnung von höheren Mächten, wenn auch für gewöhnlich

[1] Vgl. Bleuler, *Affektivität, Suggestibilität und Paranoia* 1906.



Abb. 1 (S. 13).

Abb. 2 (S. 42).



unbemerkt, gleichsam unter der Schwelle des Bewußtseins erhalten bleibt.

Besondere Umstände, Anlage wie äußere Verhältnisse, lassen sie schon in der Norm oft stärker hervortreten; beim Eintritt geistiger Störung erfahren sie pathologische Steigerung zu „religiösen Wahnideen".

Vergleichende Untersuchungen werden uns auch in dieser Richtung vielleicht weiterführen.

Der singhalesische Pilli-Zauber

Von **Otokar Pertold** in Prag

Das singhalesische Zauberwesen gehört noch heute zu den am wenigsten durchforschten Gebieten der Religionsgeschichte der arischen Völker in Indien.[1] Daß es nicht uninteressant ist, dafür ist der beste Beweis, daß es sehr viel von Dilettanten, die nach Ceylon aus irgendeinem Grunde gekommen sind, in verschiedenen Aufsätzen in Zeitungen, Reisebeschreibungen usw. behandelt wurde. Desto auffallender ist die Tatsache, daß demselben von der Seite der Fachleute so wenig Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Es ist zwar einiges vom ganzen Material in den Aufsätzen von Dandris de Silva Gooneratne (On Demonology and Witchcraft in Ceylon; Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society 1865/66 S. 51—99) und von W. L. Hildburgh (Notes on Sinhalese Magic; Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. XXXVIII S. 148 bis 206) gesammelt worden, aber das ist nicht alles, und dem gesammelten Material fehlt die eigentliche methodische Bearbeitung, die nur in monographischer Behandlung der einzelnen Teile möglich ist.[2] Es war meine Überzeugung schon vor meiner Reise nach Ceylon, daß diese monographische Bearbeitung des

[1] Ich halte die Singhalesen mindestens in ihren oberen Klassen für ein überwiegend arisches Volk, trotzdem sie im ganzen eine Mischrasse sind. Gründlich habe ich diese Frage behandelt in der Abhandlung über *die soziale Gliederung der Singhalesen* im Anzeiger der tschechischen Kaiser Franz Josefs Akademie in Prag, Jahrg. XX S. 1—24 (tschechisch).

[2] Andere Teile der singhalesischen Volksreligion wurden schon gründlicher bearbeitet (z. B. von Grünwedel, Mrs. Seligmann, Le Mesurier, H. C. P. Bell u. a.), trotzdem wir auch hier von einer Vollständigkeit nicht sprechen können.

singhalesischen Zauberwesens notwendig ist, und jetzt nach der Rückkehr sehe ich es als überhaupt unmöglich an, das singhalesische Zauberwesen — das ein ungeheures Material bietet — früher als ein ganzes zu behandeln, ehe die Einzelheiten gründlich durchforscht sind. Die Notwendigkeit dieser Einzelarbeiten geht auch daraus hervor, daß die meisten Zauberpraktiken in Ceylon nicht mehr betrieben werden, und mehr in der Tradition als in der Wirklichkeit fortleben, und dadurch manche Details vergessen werden. In einem so dürftigen Zustande befindet sich heutzutage auch die Tradition vom Pilli-Zauber, während von den anderen Praktiken behauptet wird, daß sie noch jetzt in entlegenen Distrikten getrieben werden. Aus diesem Grunde hielt ich es für eine sehr wichtige Aufgabe, während meines Aufenthalts in Ceylon das Material, soweit es den Pilli-Zauber betrifft, zu sammeln und zu bearbeiten.

Die wichtigsten Zauberpraktiken des singhalesischen Zauberwesens sind bei Gooneratne (S. 68—99) aufgeführt. Es sind die Hūniyam, Angam, Kalama, Kalamba, Serra, Pilli, Jīwama, Bandina und Dähäna Praktiken. Aber es scheint, daß nicht alle von diesen Praktiken selbständige Arten des Zaubers sind, und von den drei letzten ist es sogar sicher, daß die eine immer einen Teil der anderen bildet.[1] Diese verschiedenen Zaubergattungen unterscheiden sich nur durch die Stärke ihrer Wirkung, indem alle dazu bestimmt sind, den Feind durch die Verletzung seiner oder seiner Nächsten Gesundheit zu schädigen, und zuletzt ihn zu töten. Der Pilli-Zauber soll zu den wirksamsten gehören; denn nach allen singhalesischen Autoritäten soll die richtige Vollstreckung dieses Zaubers — was selbstverständlich mit großen Schwierigkeiten verbunden ist — den Effekt haben, daß der betreffende Dämon

[1] Jiwama ist eine Belebungszeremonie, um den Dämon sichtbar zu machen und in den Dienst des Zauberers zu stellen. Bandina ist „das Binden des Dämons“ an den Willen des Zauberers. Dähäna sind Zaubersprüche, meistens sehr kurze, welche den Dämon zum Ausführen des vom Zauberer auferlegten Befehles bringen sollen.

(Yakā) die Hülle eines lebenden Wesens annimmt, und so den Befehl des Zauberers[1] vollführt. Gewöhnlich handelt es sich um den Tod, der gleichzeitig mit dem Lebendigwerden des Dämons eintritt. Wegen dieser Schnelligkeit der Wirkung sind entgegenwirkende Maßregeln seitens des Bedrohten sehr schwer durchzuführen, beinahe unmöglich. Nach dem singhalesischen Volksglauben gelingt es nur einem größeren Zauberer, als der Pilliverrichtende ist, zu entdecken, daß gegen ihn ein Pilli-Zauber vorbereitet wird, und denselben von sich auf den Verrichtenden, ehe der Zauber wirkt, zurückzuwenden. Der Pilliverrichtende ist dann unausbleiblich verloren.[2]

Es werden verschiedene Arten des Pilli-Zaubers entweder nach dem Dämon, der sich verkörpert, oder nach dem Wesen, in das er sich verkörpert, in der singhalesischen Tradition genannt. Gooneratne S. 87 unterscheidet achtzehn Arten, von denen die jetzige singhalesische Tradition nur sehr wenig weiß, während sie andere Arten, welche Gooneratne nicht kennt, als bekannt anführt. Die bei Gooneratne genannten Arten sind:

1. Rīri Pilli (der Dämon erscheint als ein hübscher junger Mann) — 2. Nāga Pilli (als eine Kobra) — 3. Kumāra Pilli (als ein Knabe) — 4. Koli Pilli (als eine Henne) — 5. Kanya Pilli (als eine Jungfrau) — 6. Kana-mädiri Pilli (als Leuchtkäfer) — 7. Garuḍa Pilli (als ein Pfau) — 8. Kurumini Pilli (als Kokospalmkäfer) — 9. Mala Pilli, richtiger: Maḷa Pilli[3] (als ein alter Mann, aber auch in anderer Form) — 10. Mahasohon Pilli (als ein Eber) — 11. Oḍḍi Pilli (als eine alte Frau) — 12. Debara Pilli (als eine Hornisse) — 13. Bambara Pilli (als eine Felsenbiene) —

[1] Als Zauberer (ädurā) kann ein jeder der notwendigen Vorschriften kundige Mann fungieren, aber meistens sind es die Dämonenpriester (kaṭṭādiya), weil sie gewöhnlich die dazu nötige Tradition und Volksliteratur kennen, und zwar auswendig, da sie heutzutage gewöhnlich auch die einfachsten altsinghalesischen Texte dem Inhalte nach nicht mehr verstehen.

[2] Ein Beispiel aus der Tradition führt Gooneratne S. 91 f. an.

[3] Mala Pilli kann entweder Blüten-Zauber oder Bogenschützen-Zauber bedeuten. Maḷa Pilli dagegen bedeutet Toten-Zauber.

14. Waḍiga Pilli (als ein Telugumann) — 15. Siṃha Pilli (als ein Löwe) — 16. Gaja Pilli (als ein tobender Elefant) — 17. Gini Pilli (als ein Feuerbrand, oder nach anderer Version als Kugelblitz) — 18. Nīca-kula Pilli (als ein Hund).

Neben diesen wird bei den Singhalesen sehr oft von Demaḷa Pilli, Kaḍawara Pilli, Kuḷundul (oder auch Tun-kuḷundul) Pilli und anderen gesprochen. Von diesen scheint der Kuḷundul Pilli-Zauber der populärste zu sein, und bei der Frage, was Pilli ist und wie es verrichtet wird, beschreibt jeder Singhalese, selbst wenn er ein Zauberer ist, nur diese Form des Zaubers. Eine recht kurze Beschreibung dieses Pilli steht bei Hildburgh S. 161 f., wo es Tun-kuḷundul Pilli heißt. Diese kurze Beschreibung Hildburghs gibt die jetzigen Kenntnisse des Pilli-Zaubers bei den Singhalesen nahezu vollständig wieder, und was wir mehr davon in Ceylon hören können, sind entweder lokale Varianten, oder neue Zusätze, durch die orientalische Phantasie der Singhalesen prunkvoll ausgeschmückt.

Wollen wir uns ein Bild davon machen, wie ungefähr in den älteren Zeiten der Pilli-Zauber getrieben wurde, so müssen wir uns an die Volksliteratur der Singhalesen wenden. Während meines Aufenthalts in Ceylon konnte ich allerdings eine solche ältere schriftliche Nachricht über den Pilli-Zauber nicht auftreiben. Aber was mir in Ceylon nicht gelungen ist, habe ich in London gefunden. Im British Museum in der Sammlung des verstorbenen H. Nevill befindet sich eine Handschrift, die ein Gedicht enthält, welches mit einer gewissen Gründlichkeit das ganze Ritual dieses Zaubers beschreibt.[1] Dieses Gedicht, das in der Hand-

[1] Diese im British Museum unter Or. 6615 (200) aufbewahrte Handschrift besteht aus fünf Palmblättern, die 486 × 36 mm groß und *ka* bis *ku* paginiert sind. Die Schrift ist eine gewöhnliche singhalesische Hand frühstens aus den letzten Jahren der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, im ganzen gut lesbar, obzwar flüchtig geschrieben, so daß manche Zeichen (z. B. für Länge der Vokale u. a.) vergessen worden sind. Ich glaube, daß die Handschrift schon nach einer geschriebenen Vorlage hergestellt wurde, da manche Fehler nur durch Mißverständnis der vielleicht schlecht ge-

schrift Pilli-vidiya d. i. eine Regel für Pilli überschrieben ist, hat die Bestimmung, als ein Gegenzauber von einer durch Pilli angegriffenen Person benutzt zu werden. Nach singhalesischer Art bemüht sich die angegriffene Person in dem Gedichte dem Pilli Dämon zu zeigen, daß sie den ganzen Zauber gründlich kennt und darum auch des Gegenzaubers mächtig ist. Der beschriebene Zauber entspricht im ganzen der Hildburghschen Darstellung des Tun-kuḷundul-Zaubers, nur in Kleinigkeiten abweichend, aber er bietet mehr Detail. Auch der Beschreibung des Kumāra Pilli bei Gooneratne S. 88f. ist er sehr ähnlich, weicht aber hiervon in mehreren Punkten ab. Das Gedicht ist, wie gewöhnlich diese Art der singhalesischen Volksliteratur, in vierzeiligen gereimten Strophen geschrieben; der Sprache nach kann es ungefähr in das 17. Jahrhundert gesetzt werden, wobei eher die erste als die zweite Hälfte des Jahrhunderts in Betracht kommen dürfte.

Die Hauptsache beim Verrichten dieses Zaubers ist, eine erstgeborene Jungfrau[1] zu finden und diese Tatsache geheim zu halten. Ihr Name wird dann mit einem zugespitzten Eberzahn in ein Betelblatt eingeritzt (10).[2] Dann muß man trachten, von dem Mädchen gekauten Betel, einige Haare, einige Fäden aus ihrem Gewand (11) und einige Schnitzel von ihren Nägeln zu bekommen. Wenn diese Sachen beisammen sind, werden sie mit dem erwähnten Betelblatt in ein anderes Betelblatt, auf dessen Rückseite die Figur des Mädchens gezeichnet ist, gewickelt, zusammengebunden und in der Dreschtenne begraben (12). Nachdem das Mädchen die Stelle, an der das Paket begraben ist, überschritten hat, muß das Paket ausgegraben werden und zuerst für drei Tage auf einem Hornissennest[3] befestigt (13), dann in einen

---

schriebenen Buchstaben in der Vorlage entstehen konnten. Der Text zählt 59 Strophen.

[1] Singh. kuḷundulā; vgl. A. Mendis Gunasekara, English-Sinhalese Dictionary (Colombo 1905) s. v. firstborn.

[2] Die Nummern in den Klammern bezeichnen die Strophen des Gedichtes.

[3] Singh. debarā; eine sehr gefährliche Art der Hornissen.

Rotameisenhaufen[1] gesteckt werden. Wenn alles richtig vollzogen ist und dann das Weib später schwanger wird, wird dieser Zauber in einer sonderbaren Weise den Fötus beeinflussen. Zuerst wird das Weib von rohem Fleische träumen (14). Im zweiten Monate nach der Empfängnis wird sie von saurer Milch und Reis träumen; im dritten Monate bekommt sie unnatürliches Verlangen (doladuk) (15); im vierten Monate werden ihre Brustwarzen schwarz, sie hält die Mehlspeisen für rohes Fleisch, und auf den Brustwarzen entspringen Pusteln. Vom fünften Monat an beginnt das Fleisch ihres Leibes zu verfallen (16), bis im neunten oder zehnten Monate die Geburtsschmerzen eintreten und dabei der Dämon mit Hilfe der Kiriamma[2] das Kind befällt, welches tot geboren und selbst in einen Dämon verwandelt wird (17—19). Dann wird das Kind auf einem Friedhofe begraben, worüber der Zauberer Freude hat. Er kommt, nachdem er sich gereinigt hat, auf den Friedhof mit glühenden Kohlen und opfert (20). Er schmückt sich mit einem Blumenkranze, bedeckt die Erde mit einem roten Tuche, und mit aufgelöstem Haare, nach Süden schauend, bindet er den Sohon[3] (21). Dann wird das tote Kind ausgegraben und zur Wäscherfurt getragen. Dort wird die Leiche auf den Waschstein[4] gelegt und reingewaschen (22). Der Bauch des toten Kindes wird geöffnet, das Eingeweide herausgenommen und der Bauch mit Reisstaub gefüllt (23). Mit einem silbernen Draht wird der Bauch wieder zusammengenäht. Der Zauberer nimmt Sandelpulver, Milch und Honig, nach Süden schauend, mit geneigtem Kopf, und wäscht damit das Kind; dann legt er es auf den Rücken

---

[1] Singh. dimiyā.

[2] Kiriammā scheint in diesem Gedichte absichtlich doppelsinnig gebraucht zu werden. Es kann die Großmutter bedeuten, aber auch einen weiblichen Dämon, der aller Wahrscheinlichkeit nach einen Rest der vorarischen Religion in Ceylon repräsentiert. Es kann hier der Doppelsinn durch „Kiriamma in der Gestalt der Großmutter" wiedergegeben werden.

[3] Der Dämon der Friedhöfe.

[4] Ein flacher Stein, auf dem die Wäsche nach indischer Art geschlagen wird.

und tränkt es mit Quecksilber (24). Auf den Kopf setzt er ihm einen Madrasturban, bekleidet die Leiche mit einem Leopardenfell, auf dessen Rückseite er die Anfangsbuchstaben des Namens dessen, gegen den der Zauber gerichtet wird, geschrieben hat, und den Arm des toten Kindes umbindet er mit einem wollenen Faden (25). Nun bringt er die so hergerichtete Leiche auf ein frisches Grab, wo er neun Opferdüten[1] errichtet, und läßt das alles während der (drei) Samayan[2] stehen (26). Inzwischen wird ein Haus sauber ausgekehrt und ein Sessel (puṭuwa) mit rotem Tuch bezogen. Auf diesen kommt dann das Kind zu sitzen, und die Belebungszeremonie (Jiwama) wird eingeleitet (27). Lampen mit Ameisenöl[3] werden aufgestellt, ein Blatt von der Betelpflanze wird genommen, aus dem Hause der erstgeborenen Mutter wird ein wenig Öl gebracht und die von einem Menschen noch nicht berührten Eier einer Henne (28). Schwarzes Fleisch, der Kamm eines Hahnes, Betel und Königskokosnuß werden genommen, und am anderen Tage wird Öl und Indigoblüte dazugetan (29). Neun Blüten- und Betelopfer werden dargebracht. Auf dem Boden wird ein weißes Tuch ausgebreitet, der Zauberer setzt sich nieder und murmelt die Mantra[4] (30), wobei er Evolutionen mit einem

[1] Diese Opferdüten aus Baumblättern (goṭuwa, pl. goṭu) werden nur für solche Gottheiten errichtet, die wahrscheinlich der vorarischen Periode der ceylonesischen Volksreligion angehören, und repräsentieren so einen alten Brauch. Vgl. dazu H. Novill, Singalese ceremonial of boiling Rice in Milk, Taprobanian II (February 1887) S. 11.

[2] Samayan ist die günstige Zeit zur Vollstreckung der Dämonenzeremonien; dafür gelten gewöhnlich Morgendämmerung, Mittag und Abenddämmerung.

[3] Singh. dimi-tel (Öl aus den roten Ameisen). Da die Buchstaben *v* und *m* in der singhalesischen Schrift sehr ähnlich sind, kann man auch divi-tel lesen, was dann Leopardenöl bedeutet. So lesen es manche Eingeborene. Nach der Information durch einen singhalesischen Zauberer ist es ein Öl, welches aus den Samen einer Schlingpflanze gepreßt wird, wahrscheinlich der ceylonesischen Winde (ipomaea pes-tigris), die im Singhalesischen divi-adiya oder divi-pasuru genannt wird.

[4] Die singhalesischen Mantra sind meistens aus den indischen Zauberschriften (Atharvavéda, Tantra u. a.) entlehnt, aber in einer unverständ-

Bogen und einem Pfeil macht (31). Während der Zauberer die Mantra dem toten Kinde ins Gesicht murmelt, kommt der Sohondämon mit einer Fackel in der rechten Hand. Sobald durch ihn das Kind zum Dämon geworden ist, beginnt es zu tanzen und „hū“ zu rufen (32). Jetzt wirft der Zauberer das Kind auf die Erde und peitscht es mit einer Schlingpflanze[1], bis es seinen Namen sagt, was nach einigem Zögern wirklich geschieht. Es heißt Maḷapilliya. Auf den Befehl des Zauberers geht der Dämon tanzend ins Dorf; in dessen Mitte stehend schreit er „hu“ und vernichtet dann die Familie des durch den Zauber Ergriffenen (33—36). Das geschieht in der verschiedensten Weise, indem der Dämon entweder unter der Scheune[2] lauert und die Kälber würgt oder in das Haus hineindringt, sich auf die Bettstelle niedersetzt und die Kinder schlägt; auch die Hausfrau kann er besessen machen. Dagegen ist ein Opfer an einen Gott wirksam (37—39). Aber es kommt auch vor, daß der Dämon bei der Zeremonie einen unrichtigen Namen anführt; dann wirkt das Opfer nicht, das Weib stirbt, und der Dämon spukt im Hause weiter (40—42). Sollte der Dämon auf wiederholte Fragen verschiedene Namen angeben, so müssen gegen diese verschiedenen Dämonennamen auch verschiedene Gegenpraktiken angewendet werden. Wenn jedoch der Dämon auch dann sein Wesen weitertreibt, bis er das ganze Dorf unbewohnbar gemacht hat, so hilft kein gewöhnlicher Gegenzauber mehr, nur die Vessamuni-mantra und der buddhistische Pirit sind noch imstande, den Pilli-Dämon zu binden (43—59).

---

lichen Mischung der verschiedenen Sprachen (Sanskrit, Pāli, Altsinghalesisch, Tamil, Telugu kommen hauptsächlich in Betracht) verfaßt, so daß sie auch von den singhalesischen Zauberern und Dämonenpriestern nicht mehr verstanden werden. Sie haben meistens überhaupt keinen Sinn und enthalten nur solche Wörter, welche für den Zuhörer ungewöhnlich oder furchtbar klangen.

[1] Es ist die Kayila-väla (phylanthus reticulatus).

[2] Singh. aṭuwa; sie ist gewöhnlich auf Pfählen gebaut, so daß der Boden ungefähr einen Fuß (oder mehr) über der Erdoberfläche liegt.

Die bei Hildburgh S. 161 f. angeführte Pilli-Zeremonie unterscheidet sich von der hier beschriebenen nur dadurch, daß auch der Vater des Kindes ein Kuḷundul (Erstgeborener) sein muß. Darum heißt sie auch Tun-kuḷundul-Pilli, d. i. ein Dreierstgeborenen-Pilli-Zauber. Der Kumāra-Pilli bei Gooneratne S. 88 unterscheidet sich hauptsächlich dadurch, daß das tote Kind über einem Feuer ausgetrocknet oder mumifiziert und dann in eine Schachtel von Kohombaholz[1] eingesperrt wird, bis die Belebungszeremonie eingeleitet wird. Demnach möchte man vielleicht glauben, daß es sich in allen drei Fällen eigentlich um den Kumāra-Pilli handelt. Dagegen läßt die Beschreibung in unserem Gedichte auch andere Meinungen zu. Das Gedicht heißt nur Pilli-vidiya und nirgendwo im Texte wird vom Kuḷundul-Pilli oder Kumāra-Pilli gesprochen. Anderseits werden in demselben Gedichte verschiedene Namen der Pilli und der Dämonen angeführt (Demaḷa-Pilli, Nāga-Pilli, Kaḍawara-Pilli usw.), was den Eindruck macht, daß diese verschiedenen Zauberarten genannt werden, weil sie mit der genannten Zeremonie im Zusammenhange stehen. Dann wäre es möglich, eine beträchtliche Zahl von Pilli-Praktiken — mindestens den Demaḷa-Pilli, den Sohon-Pilli, den Maḷa-Pilli, den Kaḍawara-Pilli und den Nāga-Pilli — auf eine Grundzeremonie, und zwar die Kuḷundul-Zeremonie, zurückzuführen. Und in der Tat ist meine Ansicht, daß die Kuḷundul-Zeremonie die Grundlage aller Pilli-Praktiken ist, und daß eben sie den spezifischen Unterschied zwischen dem Pilli-Zauber und den anderen Zauberpraktiken der Singhalesen bildet. Es könnte dagegen angeführt werden, daß es Pilli-Praktiken gibt, wo ein anderer Gegenstand als das tote Kind gebraucht wird, so etwa das Maḷa-Pilli, welches im südlichen Ceylon getrieben werden soll, und bei dem die Zunge eines verstorbenen Mannes nötig ist[2]. Aber niemand kann von diesem Maḷa-Pilli eine genaue Nachricht geben, und die ceylonesischen Zauberer selbst halten es nicht für ausge-

[1] Kohomba oder Kosamba ist der Margosabaum (Azadirachta indica).

[2] Diesen Zauber beschreibt Hildburgh als Blüten-Zauber S. 163 f.

schlossen, daß auch bei diesem Pilli früher immer die Kuḷundul-Zeremonie durchgeführt wurde, und daß die Zunge nur als Zaubermittel in der Belebungszeremonie (wie in unserem Falle der Kamm des Hahnes) gebraucht wurde.

Diese Frage hängt nun mit einer anderen, und zwar der nach dem Ursprung und der Bedeutung des Namens des Pilli-Zaubers zusammen. Alle singhalesischen Nachrichten sind einig in dem Punkte, daß der Pilli-Zauber von Indien nach Ceylon gekommen ist. Darum wird er oft Demaḷa-Pilli ohne Rücksicht auf die eigentliche Art des Pilli-Zaubers genannt, und als Ursprungsort wird der Bankāl-Vaḍiga desa, woher er mit den Devol-Göttern gekommen sein soll (nach Pilli-vidiya 1), angeführt. Die Benennung Bankāl-Vaḍiga ist eine recht unbestimmte und kann sich außer über das ganze Bengalien und Orissa (Vaḍiga) auch über den Nagpur-State erstrecken. Ein anderer spezieller Pilli, nämlich der Nāga-Pilli wird auf ein kleineres Gebiet seines Ursprungs zurückgeführt: er soll mit acht Bahiravas von Telingapura nach Ceylon gekommen sein (Pilli-vidiya 2), was zwar auch eine unbestimmte Bezeichnung ist, aber eine solche, die mindestens den arischen Teil von Bengalien ausschließt. Ähnlich werden in einem anderen singhalesischen Gedichte (Pilli-yak-kavi)[1] die Pilli-Dämonen dem Ursprunge nach in der Vaḍiga-Gegend, Kāberi-Gegend und im Kāsi-Land lokalisiert. Ebenso ist im Pilli-upata[2] das Telugu-Land als Ursprungsort der Pilli-Dämonen be-

[1] Die Handschrift dieses Gedichtes befindet sich auch im British Museum in Nevill's Collection, unter Or. 6615 (463). Sie besteht aus sieben Palmblättern (269 >< 48 mm) und zählt 33 vierzeilige gereimte Strophen; aber nur die ersten sechs betreffen den Pilli-yak, und es scheinen in dem Gedichte Reste von drei verschiedenen Gedichten zusammengeflossen zu sein. Die sechs erwähnten Strophen sind wohl nur der Schluß des ursprünglich vollständigen Pilli-yak-kavi. Das Gedicht ist im ganzen viel jünger als Pilli-vidiya, obzwar einzelne Strophen alt zu sein scheinen.

[2] Eine unter Aufsicht des archäologischen Sachverständigen hergestellte Handschriftenkopie befindet sich in der Colombo Museum Library. Die Erzählung scheint sehr jung zu sein, aber mit der vorigen in manchen Hinsichten übereinstimmend.

zeichnet. So ist kein Zweifel, daß der Pilli-Zauber, wie das ganze Zauberwesen der Singhalesen, mit dem Dravidischen im engen Zusammenhange steht, obzwar der eigentliche Ursprung dadurch auch fernerhin unerklärt bleibt. Aber für unseren Zweck genügt dieser Nachweis des Zusammenhanges der beiden Systeme und die Möglichkeit beide untereinander zu vergleichen.

Es handelt sich weiter um den Namen des Zaubers. Vom singhalesischen Standpunkte aus ist der Name schwer erklärlich, und auch dann, wenn wir zum Sanskrit Zuflucht nehmen, kommen wir nicht weiter. Aber in den dravidischen Sprachen finden wir manche Anhaltspunkte, welche durch andere Tatsachen bedeutend verstärkt werden können. Betrachten wir den Namen als einen aus dem Dravidischen entlehnten, so sehen wir gleich, daß es sich bei dem Namen Pilli bloß um einen „Kinderzauber" handeln kann[1], und daß eigentlich richtig Piḷḷi geschrieben werden sollte; das Vertauschen der beiden *l*-Laute im Singhalesischen ist sehr gewöhnlich[2] und kommt in gewissen Verbindungen in der Volksliteratur hin und wieder vor. Und diese Vermutung wird durch das Zauberwesen der Draviden in einer merkwürdigen Weise gestützt. Es gibt in Malabar und Cochin die sogenannten Paraiyān, eine Tamil sprechende Pariyah-Kaste, deren Angehörige als gefährliche Zauberer gelten, und eben bei diesen Paraiyān eine Zauberzeremonie, Oṭi (oder Oḍi) genannt, welche zum schnellen Töten des Feindes dienen soll und sehr stark an den singhalesischen Pilli-Zauber erinnert[3]. Die Hauptsache bei dieser

---

[1] Malayālam Piḷḷa, Tamil Piḷḷäi, Tulu Piḷḷè bedeutet „das Kind, der Foetus"; die Wurzel dieses Wortes ist mit der des singhalesischen bilin̲dā identisch.

[2] Es wird in den singhalesischen Handschriften gewöhnlich *la* für *la* und *ḷa* geschrieben, aber immer nur *ḷu* und *ḷú* auch für *lu* und *lú*.

[3] Für die Details über die Paraiyān-Kaste vergleiche Thurston, Castes and Tribes of Southern India, 7 vol. Madras 1909, s. v. Paraiyān (Vol. VI S. 77 ff.). Die Beschreibung der Oṭi-Zeremonie s. ebenda S. 124—126. Für das dravidische Zauberwesen vgl. auch J. K. Gopaul Panikkar, Malabar and its Folk. Madras 1900.

Oṭi-Zeremonie ist die Zubereitung des „Kinderöles", das piḷḷa-tila genannt wird. Dieses Öl wird durch das Kochen eines Foetus, der durch einen künstlichen Abortus aus dem Leibe eines erstgeborenen, schwangeren Weibes unter Vortragen der gehörigen Mantra herausgebracht wird, gewonnen und zeichnet sich durch viele magische Eigenschaften aus. Es scheint mir, daß diese Zubereitung des Kinderöles der Paraiyān und die Kuḷundul-Zeremonie der Singhalesen in der Grundlage identisch sind, obzwar beträchtliche Unterschiede zwischen beiden bestehen. Der größte Unterschied liegt darin, daß bei den Paraiyān der Fötus durch einen vielleicht mechanisch verursachten Abortus gewonnen wird, bei den Singhalesen aber ein totgeborenes Kind, dessen Tod im Leibe der Mutter durch die Kuḷundul-Zeremonie verursacht ist, genommen wird. Die Singhalesen bereiten auch kein Öl, sondern sie beleben die Leiche durch eine besondere Zeremonie (Jiwama) und der Dämon geht in die Leiche ein, während bei den Paraiyān der Dämon in irgendeiner, von dem durch das Öl gestärkten Zauberer anbefohlenen Form den Bezauberten tötet. Ich glaube aber, daß das ursprünglich auch bei den Singhalesen der Fall war, denn nur so lassen sich die verschiedenen Namen des Pilli-Zaubers, die Gooneratne aufzählt, erklären. Dadurch scheint auch als Tatsache erwiesen zu werden, daß die Kuḷundul-Zeremonie nur eine einleitende ist, die ursprünglich den Namen Piḷḷi hatte, und daß dieser Name dann auf den ganzen Zauber übertragen wurde, als die einleitende Zeremonie einen neuen Namen rein singhalesischen Ursprunges — nämlich den der Kuḷundul-Zeremonie — bekommen hatte. Später als das singhalesische Zauberwesen durch die eindringende europäische Kultur in Verfall kam, und der Name Pilli nicht mehr verstanden wurde, wurde der Kuḷundul Pilli oder auch Tun-kuḷundul Pilli als eine selbständige Zauberformel angesehen und mit verschiedenen alten Pilli-Formen vermischt (zum Beispiel mit Kumāra oder Maḷa Pilli). Daß auch andere Sachen außer der Kinderleiche (hauptsächlich bei der Jīwama Zeremonie) gebraucht

werden konnten, ist selbstverständlich, und solche Pilli-Formen, bei denen die Zunge eines verstorbenen Mannes (Maḷa Pilli), oder ein Bananenblatt, von dem ein Roḍiyamann[1] gegessen hat (Nīca-Kula Pilli), angewendet wurde, gehören zu den schwereren und auch wirksameren Zauberpraktiken, die aber schon längst bei den Singhalesen in Vergessenheit geraten sind.

Daraus, daß der Zusammenhang zwischen den singhalesischen und dem dravidischen Zauberwesen nachgewiesen ist, kann, wie gesagt, kein Schluß auf den Ursprung des Zaubers gezogen werden. Es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß beide Systeme aus einer gemeinsamen unbekannten Quelle, wie das der Fall mit dem Dämonenkult der beiden Stämme ist, abgeleitet wurden. Aber es scheint mir sehr wahrscheinlich, daß das Zauberwesen in der Form, wie es jetzt noch — wenigstens theoretisch — bei den Singhalesen existiert, in historischer Zeit von Südindien übernommen, und mit Rücksicht auf die ceylonesischen Verhältnisse gemildert wurde. Mag auch auf anderen Gebieten der singhalesischen Volksreligion die Ableitung aus einer gemeinsamen Quelle oft mit großer Sicherheit nachgewiesen worden sein, in dieser Hinsicht müssen wir der singhalesischen Tradition glauben, daß das Zauberwesen, ebenso wie die Bali-Zeremonien, durch herumziehende Brahmanen in Ceylon eingeschleppt wurde; wahrscheinlich waren das degradierte Brahmanen, die in der Zauberei ein gutes Geschäft sahen, und diesen Geschäftscharakter behielt das singhalesische Zauberwesen — soweit es noch existiert — bis jetzt.

Auf dem Grund der so gesammelten Tatsachen können wir, wie ich glaube, die Form des Zaubers rekonstruieren — freilich nur in Umrissen —, welche aller Wahrscheinlichkeit nach die ursprüngliche war. Es ist mir also wahrscheinlich, daß der

[1] Die Roḍiyas sind die verachtetste Klasse der singhalesischen Bevölkerung. Sie dürfen auch noch jetzt in keine Berührung mit den Angehörigen der anderen Klassen kommen. Sie gehören zu den Klassen, in denen am meisten Dämonenverehrung und Zauberei getrieben wird.

tötende Zauber, der bis heute unter dem Namen Pilli in der singhalesischen Tradition fortlebt, dem Ursprung nach als dravidisch anzusehen ist und ursprünglich aus vier Teilen bestanden hat: durch Piḷḷi (Kuḷundul) wurde die nötige Kinderleiche gewonnen, durch Jīwama wurde das Kind wieder lebendig gemacht, durch Bandina wurde der so gewonnene Dämon an den Willen des Zauberes gebunden und gehorsam gemacht, und durch Dähāna endlich wurde der Dämon zur Vollstreckung seiner Aufgabe gebracht. Und wenn wir das oben erwähnte Gedicht, Pilli-vidiya, aufmerksam lesen, sehen wir, daß alle diese vier Teile auch dort selbständig enthalten sind: die Strophen 10—14 beschreiben die Kuḷundul-Zeremonie, die Strophen 27—32 repräsentieren die Jīwama-Zeremonie, zu der die Strophen 20—27 die notwendigen Vorbereitungen enthalten; Bandina und Dähāna sind in den Strophen 33—35 zusammen geschildert, aber auch hier läßt es sich noch leicht erkennen, was zu jeder Zeremonie gehört. Dadurch wird das Gedicht Pilli-vidiya ein sehr wichtiges Stück der singhalesischen Volksliteratur und ein wertvolles Dokument für die Erkenntnis der singhalesischen Zauberei in den älteren Phasen ihrer Entwicklung.

Die ägyptischen „Sargtexte“ und das Totenbuch

Von **Günther Roeder** in Breslau

Es ist seit langem allgemein bekannt, daß die Ägypter ihren Toten Texte mit in das Grab gaben, durch die sie ihnen für das Jenseits helfen wollten. Die Texte sollten ihnen teils die auch den „Verklärten“ nötige Nahrung und die Grabausstattung verschaffen; teils sie gegen drohende Gefahren und Dämonen schützen; teils ihnen die Mittel für den Verkehr mit den großen Göttern an die Hand geben. Von den hierher gehörigen Texten lernte man zuerst das sogenannte „Totenbuch“ kennen („Rituel funéraire“, später „Livre des morts“; „Book of the Dead“). Das Verdienst, nach Champollions Entzifferung der Hieroglyphen für alle diese Studien eine solide Basis geschaffen zu haben, gebührt R. Lepsius,[1] dem Begründer der deutschen Ägyptologie; er gab zu erstaunlich früher Zeit ein gutes Faksimile einer saitischen Handschrift (7. Jahrh. v. Chr.) des Totenbuches in Turin heraus, mit klarer Durchdringung und Gliederung ihres Inhalts, so daß die Kapiteleinteilung dieser Handschrift durch ihn bis heute die Grundlage zur Zählung derselben abgibt. Lepsius begnügte sich mit einer Skizzierung des Inhaltes des Papyrus, ohne viel im einzelnen zu übersetzen; seine hier und sonst geübte Vorsicht bewahrte ihn vor Fehlern und läßt uns heute noch auf seiner Einleitung fußen. Vicomte Emmanuel de Rougé, der erste französische Ägyptologe, der Texte in größerem Umfange verstand, analysierte auch das „Rituel funéraire“ in bewunderungswürdiger Weise.[2] Er

[1] Das Todtenbuch der Ägypter. Leipzig 1842.

[2] *Revue Archéolog.* 1 (1860) 60—100. 230—49. 337—65. *Bibliothèque Égyptologique* 23 (Oeuvres diverses 3, Paris 1910) 369—464.

mußte dabei natürlich das von Lepsius veröffentlichte Turiner Exemplar zugrunde legen; aber bald publizierten er selbst[1] und seine Schüler[2] Handschriften des Neuen Reichs. Hiermit war der Weg geöffnet für eine zusammenfassende Behandlung des Totenbuchs des Neuen Reichs, das auf Lepsius' Veranlassung von Naville[3] zusammengestellt wurde.

Nun waren die Texte selbst veröffentlicht; wer konnte sie verstehen? In allen Ländern schossen Bearbeitungen von einzelnen der von 165 (saitische Zeit, nach Lepsius) auf 186 (Neues Reich, nach Naville) angewachsenen Kapitel aus dem Boden; gelegentlich wagte man sogar, besonders in England, vollständige Übersetzungen des ganzen Totenbuches.[4] Was aber fast allen diesen Untersuchungen verhängnisvoll geworden ist, war die Voraussetzung, daß man einen Totenbuchtext aus ihm selbst heraus verstehen und analysieren könne; man beschritt denselben Weg, auf dem zu unserer Qual die antiken Schreiber gewandelt sind; dunkle und durch die Flüchtigkeit der fabrikmäßig abschreibenden Gehilfen entstellte Sätze deutet man so lange um, bis sie irgend einen Sinn ergeben; die dadurch gewonnenen Vorstellungen werden dann zur Erklärung anderer Rätsel verwendet. Eine solche Methode kann nun gegenüber der erdrückenden Fülle der Texte nicht die richtige sein. Es liegt für jeden Fernstehenden auf der Hand, daß man quellenkritisch vorzugehen hat; aus der großen Zahl der Handschriften sind die guten Lesarten zu

---

[1] E. de Rougé *Rituel Funéraire des Anciens Egyptiens.* Paris 1860.

[2] *Le papyrus de Neb-Qed,* par Théod. Dévéria, trad. par Paul Pierret. Paris 1872.

[3] Edouard Naville *Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie.* Berlin 1886.

[4] Ch. H. S. Davis *The egyptian book of the dead.* New York 1895. — E. A. Wallis Budge *The book of the dead* An english translation. London 1901 (Books on Egypt and Chaldaea VI—VIII). — Am besten Kap. 1—139 von Le Page Renouf in Proceed. Soc. Biblic. Archaeology 14 (1892)—19 (1897) und Kap. 140—184 von Naville ebenda 24 (1902)—26 (1904); beide abgedruckt in The Life-work of Sir Peter Le Page Renouf (Biblioth. Égyptolog., Série étrangère 1, Paris 1907).

gewinnen und Schritt für Schritt ist dann ein übersetzbarer Text herzustellen. Nachdem das „Totenbuch“ eine seit langem in weiten Kreisen berühmte Textgruppe geworden ist, werden die Religionshistoriker vielleicht erstaunt sein zu hören, daß solche textkritischen Untersuchungen noch für kaum ein einziges Kapitel gemacht sind; für die kritischen und sprachlich geschulten Ägyptologen ist das „Totenbuch“ eine der unangenehmsten, vieldeutigsten und unzuverlässigsten Quellen, die mit dem allergrößten Mißtrauen betrachtet wird. Ich betone dieses ausdrücklich, weil es nach der Art, in der Fernstehende die Bearbeitungen und Übersetzungen des Totenbuches benützen, den Anschein hat, als ob wir hier klaren und verständlichen Texten gegenüber stehen. Die wissenschaftliche Bearbeitung des Totenbuches ist eine Aufgabe der Zukunft, die jeder Vorsichtige vertagen wird, bis das große Wörterbuch vollendet ist, das in Berlin ausgearbeitet wird. Mit dem bisher Geleisteten und mit den jetzigen Hilfsmitteln kann man wohl einige Sätze mehr oder weniger richtig übersetzen; aber auch der beste Kenner der ägyptischen Sprache wird die Garantie dafür ablehnen, daß diese Sätze nicht in den älteren Vorlagen der Handschriften ganz anders gelautet haben und ihre Formulierung nicht eine inhaltlich unberechtigte Phantasie des Abschreibers sei.

Die „Sargtexte“ des Mittleren Reichs

Nun diese älteren Vorlagen. Unter den Schätzen, die Lepsius von der Preußischen Expedition nach Ägypten (1842—45) heimbrachte, waren auch Särge des Mittleren Reichs mit Totentexten; die ersten Veröffentlichungen des Degai und anderer in den „Denkmälern“ sind heute kaum noch brauchbar, um so besser jedoch die ausgezeichneten Wiedergaben der Särge des Berliner Museums.[1] Lepsius unterließ es auch dieses Mal, die Texte vollständig verstehen zu wollen; so berechtigt seine Zurückhaltung

[1] R. Lepsius *Älteste Texte des Totenbuches, nach Sarkophagen des altägyptischen Reichs im Berliner Museum.* Berlin 1867.

auch bei dem damaligen Stande der sprachlichen Kenntnisse war — die Folge blieb nicht aus, daß so gut wie niemand sich der Texte annahm. Was die neue Literaturgruppe enthielt, hatte Lepsius richtig erkannt: es waren Kapitel des Totenbuches, die hier in 5—8 Jahrhunderte älteren Redaktionen vorlagen als auf den Papyrus des Neuen Reichs. Wo die Sprüche nicht im „Totenbuch“ vorkamen, atmeten sie einen ähnlichen Geist; in der Tat haben wir es inzwischen mehrfach erlebt, daß neue Totenbuchhandschriften uns bisher nicht belegte Abschriften von Texten des Mittleren Reichs brachten.

Die letzten Jahrzehnte haben die Zahl der Särge des Mittleren Reiches mit Totentexten ungemein bereichert; unter den zerstreuten Publikationen nenne ich besonders die Prachtpublikation des Londoner Sarges des Amamu mit einer auch heute noch wertvollen Übersetzung der Texte[1] und die leider unübersichtliche Wiedergabe der Inschriften des Harhotep;[2] ferner den Sarg des Beb aus Dendera,[3] bei dessen Herausgabe Griffith sich trotz seiner gründlichen Kenntnis der ägyptischen Sprache mit der Übersetzung einiger herausgegriffener Stellen begnügen mußte. Diesen Reichtum der Texte hat sich die Wissenschaft aber nicht erschlossen; so ist es denn kein Wunder, daß die Literatur der letzten Jahrzehnte und alle Behandlungen der ägyptischen Religion so gut wie nie Verweise auf die Totentexte des Mittleren Reiches enthalten. Wie sollten Religionshistoriker an die schwer genießbaren Textpublikationen herangehen, solange die Ägyptologen ihnen geflissentlich auswichen? Hat man doch nicht einmal einen zusammenfassenden Namen für die Literaturgruppe geprägt; ich will sie „Sargtexte“ nennen, um dadurch anzudeuten,

[1] Samuel Birch *Egyptian Texts of the earliest period from the coffin of Amamu in the British Museum with a translation.* London 1886.

[2] Maspero *Trois années de fouilles,* in Mémoir. Mission Franç Archéol. Caire 1 (1881—4) 133—242; vgl. Lacau, Sarc. 1, 42—56.

[3] W. M. Flinders Petrie *Dendereh* (London 1900) pl. 37—37 K; ebenda, p. 56—8 von Griffith; vgl. Lacau, Sarc. 2, 97—101.

daß sie sich im Gegensatz zu den „Pyramidentexten" des Alten Reichs und dem „Totenbuch" des Neuen Reichs nicht in Pyramiden oder auf Papyrus, sondern auf den Wänden von Särgen des Mittleren Reiches aufgemalt finden[1].

Die Behandlung der „Sargtexte" hat etwa vor einem Jahrzehnt einen neuen Weg genommen durch die Energie desjenigen unter unseren französischen Kollegen, der dort die beste sprachliche Schulung besitzt: Pierre Lacau. Er hat den reichen Bestand des Museums von Kairo an Särgen des Mittleren Reiches für den großen Generalkatalog aufgenommen[2]; darunter ist mancher Sarg, wie der des Degai, Beb und Harhotep, der früher schon von anderer Seite ungenügend veröffentlicht war. Lacau druckt die Texte niemals ab, aber er hat sie immer identifiziert und gibt stets die Parallelstelle aus den „Pyramidentexten" oder aus dem „Totenbuch" an; wo der Text bisher unbekannt ist, gibt Lacau die Überschrift sowie die Anfangs- und Schlußworte in Hieroglyphen. Dieses Verfahren ist aus inneren und äußeren Gründen durchaus verständlich; aber man muß sich darüber klar bleiben, daß auch durch Lacau's verdienstvolle Arbeit noch nicht einmal das Rohmaterial wiedergegeben ist. So muß man es denn mit großer Freude begrüßen, daß Lacau uns auch die Texte selbst erschließt; und zwar in einer Weise, die weit über die Methode und die Kenntnisse seiner Vorgänger hinausgeht: er veröffentlicht seit 1904 alljährlich[3] einige der weder in den „Pyramidentexten" noch im „Totenbuch" enthaltenen „Sargtexte". Er druckt alle Redaktionen des einzelnen Textes ab; meist sind es zwei, drei, auch

[1] Bei der Korrektur kann ich nachtragen, daß die „Sargtexte" zufällig gleichzeitig „coffin texts" getauft worden sind: James H. Breasted *Development of religion and thought in ancient Egypt* (New York 1912) 273.

[2] Pierre Lacau *Sarcophages antérieures au Nouvel Empire* (Catal. Génér. Caire) 1—2. Caire 1904—06.

[3] Recueil de travaux relat. à la philol. et archéol. égypt. et assyr. 26 (1904) — 34 (1912), Text Nr. I—LXXXVII. Text I—LXXXIV sind auch separat als Buch erschienen: Pierre Lacau *Textes religieux égyptiens*, 1. partie (Paris 1910).

vier, deren Varianten gelegentlich oft erst den Sinn erschließen. Auf eine Übersetzung hat er leider verzichtet, obwohl er zweifellos die ganze Textgruppe besser kennt und versteht als die meisten seiner Fachgenossen, die sicher in keinem Falle die nötige Zeit haben, um jeden Text durcharbeiten zu können.

Lacau hat zweimal Gelegenheit gehabt, die bei Ausgrabungen gefundenen „Sargtexte“ zu behandeln; in beiden Fällen hat er eine ähnliche Methode wie in seinem Catalogue befolgt: die Texte zu identifizieren, aber nur die in den „Pyramidentexten“ oder im „Totenbuch“ nicht enthaltenen vollständig abzudrucken. Dadurch sind uns fast ein halbes Hundert neue Texte aus Sakkâra[1] und eine weitere Zahl aus Beni Hassan[2] gegeben. Die in den deutschen Ausgrabungen bei Abusir gefundenen Sargtexte wurden durch Schäfer nur in Lichtdrucken vorgelegt, zu denen Grapow eine Konkordanz mit anderen Publikationen angefertigt hat.[3] Die französischen Grabungen bei Qattah haben fast nur Sargtexte ans Licht gebracht, die Abschriften von „Pyramidentexten“ sind.[4]

Alle Publikationen von Lacau entbehren der Übersetzungen; wenn der Ägyptologe aus der Satztrennung und der Sorgfalt der Kopien auch erraten kann, daß Lacau die Texte verstanden hat, so vermag das dem Religionshistoriker doch nicht zu helfen. Hoffentlich wird es Lacau selbst in nicht allzu ferner Zeit möglich sein, wenigstens ausgewählte Übersetzungen aus der für den Fernstehenden kaum übersehbaren Menge von Sargtexten vorzulegen; sonst kommt er in Gefahr, daß jüngere Kräfte[5]

[1] J. E. Quibell *Excavations at Saqqara II* (1906—07), Cairo 1908, p. 21—61.

[2] Lacau in den Annales du Service des Antiquités de l'Égypte 5 (1904) 229—49.

[3] Heinr. Schäfer *Priestergräber* (8. Wiss. Veröff. D. Orient-Ges., Leipzig 1908) 143—145.

[4] E. Chassinat, H. Pieron et H. Gauthier *Les fouilles de Qattah* (Mém. Inst. Franç. du Caire 14, Caire 1906) 33—70.

[5] Blackman und Grapow in Z. Ägypt. Spr. 47 (1910) 116—34 und 49 (1911) 48—66.

sich an die Arbeit machen, die schon eine Reihe von Beiträgen zum Verständnis von einzelnen Texten gegeben haben.

Die dritte und älteste Gruppe der Totentexte sind die „Pyramidentexte"; so genannt, weil sie von den Königen der 5. und 6. Dynastie (Altes Reich, um 2500 v. Chr.) an den Wänden der Gänge und der Sargkammer in ihren Pyramiden angebracht sind; aber man denke nicht etwa, daß sie am Anfang der schriftlichen Aufzeichnung der Totentexte überhaupt stünden. Vielmehr sehen wir gelegentlich, daß einzelne Sätze älter sind als die Einführung der Osiris-Religion in Oberägypten (etwa Dynastie 3—4) und sogar älter als die Vereinigung des ober- und des unterägyptischen Reiches zu einem Gesamtstaat (vor Dyn. 1, angeblich durch König Menes, um 3300 v. Chr.). Es ist kein Wunder, daß im Laufe der Jahrhunderte die Texte im Sinne der später herrschenden Osiris-Religion umgearbeitet wurden und daß sich durch die Nachlässigkeit der Abschreiber und die Unkenntnis der Steinmetzen Fehler in die Texte eingeschlichen haben. Diese „Pyramidentexte" wurden kurz vor Mariette's Tode gefunden und sind von Maspero[1] schnell und mit einer Übersetzung veröffentlicht; jetzt wird eine gründliche Neuherausgabe von deutscher Seite diese Inschriften, auf denen übrigens unsere Kenntnis von der älteren ägyptischen Sprache ausschließlich beruht, endgültig wiedergegeben.[2] Der erste und bis jetzt einzige, der die Pyramidentexte inhaltlich durchgegliedert hat und dem wir die Einteilung in 483 Kapitel verdanken, ist der verstorbene Graf Schack.[3]

[1] im Rec. trav. égypt. assyr. 4 (1882) — 14 (1892); auch separat erschienen: *Les inscriptions des pyramides de Saqqarah.* Paris 1894.

[2] Kurt Sethe *Die altägyptischen Pyramidentexte.* Leipzig 1908—10. Das Erschienene enthält nur den hierogl. Text; Übersetzung durch Sethe und Zeichnungen von Schäfer in Vorbereitung.

[3] H. Schack-Schackenburg *Aegyptologische Studien,* Heft 1—4 (Leipzig 1893—6).

Geschichte und Gestalt der „Sargtexte“[1]

Ursprünglich hat der einzelne Spruch eben nur aus den Worten bestanden, die rezitiert wurden; in diesem Zustand überliefern uns die „Pyramidentexte“ unsere Sprüche. Allmählich hat man es aber wie auch in anderen Literaturen für gut befunden, jedem Spruch eine Überschrift zu geben; diesen Vorgang sehen wir in den „Sargtexten“ im Gange. Man findet denselben Spruch bald mit, bald ohne Überschrift; und man findet auf einem einzigen Sarge eine große Zahl von Sprüchen mit Überschriften, eine andere Zahl ohne solche. Die Überschriften sind meist aus dem Inhalt des Spruches gesponnen und sagen, zu welchem Zweck er dem Toten im Jenseits dienen soll. Handelt ein Lied z. B. von der Vereinigung eines Mannes mit seiner Familie, so ist es natürlich, ihm die Überschrift zu geben: „Vereinigung der Familie eines Mannes mit ihm in der Unterwelt.“[2] Läßt ein Spruch den

[1] Ich schlage vor, die „Sargtexte“ als Sgt mit folgender Publikation zu zitieren und bediene mich folgender Abkürzungen für die meist schon oben genannten Textveröffentlichungen: *Rec.* (trav. égypt. assyr.) mit folgender Nummer und Zeile des Textes; es stehen

Text Nr.	in Band	
1— 4	26 (1904)	59— 81
5—14		224— 36
15—18	27 (1905)	53— 61
19—21		217— 33
22—26	29 (1907)	143— 59
27—31	30 (1908)	65— 73
32—51		185—202
52—75	31 (1909)	10— 33
76—84		161— 75
85	32 (1910)	78— 87
86	33 (1911)	27— 37
87	34 (1912)	175—182

Sakk. mit Angabe von Nummer, Zeile: Quibell, Saqqara. *Sarc.* mit Band, Seite, Zeile: Lacau, Sarcophages. *Miss.* mit Band, Seite, Zeile: Mém. Miss. Franc. Archéol. Caire. *Steind. Grabf.* mit Band, Seite, Zeile: Georg Steindorff, Grabfunde des Mittleren Reichs in den Königl. Museen zu Berlin 1—2 (K. Mus. zu Berlin, Mitteil. aus d. Oriental. Samml. 8—9), Berlin 1896—1901. *Leps*(ius), *Ä*(lteste) *T*(exte) mit Tafel, Zeile.

[2] Rec. 2.

Toten auf seinem Wege am Himmel in dem Augenblicke sprechen, in welchem er vor dem mächtigen Sternbilde des Orion steht, so macht man dazu eine Überschrift: „Spruch für das Gelangen zu Orion.“[1]

Schwieriger lag die Sache für den antiken Theologen, wenn er, wie man oft getan hat, einen mythologischen Text, der also von der Göttergeschichte handelte, den Zwecken des Toten dienstbar machen wollte. Das Natürliche war es ja freilich, einem Spruche, der dem Rê bei seinem Kampfe gegen den schrecklichen Gewitterdrachen helfen sollte, auch nur zu nennen: „Abwehr des Apophis von der Barke des Rê.“[2] Aber meist wollte man doch wenigstens andeutungsweise eine Beziehung zu der Welt der Toten herstellen; so macht man denn daraus: „Abwehr des Rerek-drachens, der die Ka's (Geister der Toten) gefährdet“.[3] Es ist nicht immer leicht gewesen, aus den mit versteckten und geheimnisvollen Hinweisen auf die Göttergeschichte gespickten Liedern an die Götter oder aus dem Auftreten irgend eines Dämonen etwas herauszulesen, was dem Seelenheil eines abgeschiedenen Menschen dienlich war; so sehen wir denn die ägyptischen Theologen die gewagtesten Sprünge machen, um die nötige Beziehung hineinzudeuten. Ein Spruch, in welchem ein Gott neben vielem anderen auch den Bart des Rê-Atum sucht, wird überschrieben: „Verwandlung (des Toten) in Rê-Atum“[4]; der lange Monolog eines Gottes, der seine Schicksale und Taten erzählt und dabei sagt, daß er einmal auch in ein Schiff gestiegen sei, muß sich taufen lassen: „Den Ka eines Mannes in der Unterwelt zu fahren.“[5]

Anfangs haben die Überschriften die Form: „Das Hinausgehen am Tage“[6] oder „Nicht in die Richtstätte des Gottes eintreten zu müssen“.[7] Allmählich kommt eine Form auf, die im Totenbuch des Neuen Reichs fast ausschließlich herrscht: „Spruch

[1] Rec. 11. [2] Rec. 35; Sarc. 1, 182. [3] Rec. 36.
[4] Rec. 52. [5] Rec. 13. [6] Rec. 60; Miss. 1, 167, 494.
[7] Rec. 63; Sarc. 1, 237, 66.

von der Verwandlung in den Nil“[1] oder „Spruch von dem Brot Essen in der Unterwelt“.[2] Man könnte meist auch ebenso gut übersetzen: „Spruch für den Eintritt in das Westreich“[3] oder „Spruch für das Öffnen der Tür für die Seele“;[4] man hat auch inhaltlich oft ein gewisses Recht dazu, denn die Sprüche sollen ja in der Tat dem Toten dienen, um zu den in den Überschriften angegebenen Zielen zu gelangen. Aber leider belehren die Pluralformen uns, daß die Ägypter hier „von“, nicht „für“, gelesen haben wollten; denn es heißt unzweideutig: „Sprüche vom Hinausgehen am Tage“[5] und „Verklärungen und zahlreiche Sprüche von der Rechtfertigung in der Unterwelt für den Ka des NN“.[6]

Einer Reihe von Kapiteln hat man außer einer Überschrift auch eine Nachschrift gegeben; dieser zweite Prozeß ist in den „Sargtexten“ ebenfalls im Gange, aber er hat es selbst im Neuen Reiche nicht zu einer so allgemeinen Geltung gebracht wie die Verleihung der Überschriften. Die Nachschriften pflegen entweder anzugeben, was man durch das Rezitieren des betreffenden Spruches erreichen kann; oder wie man ihn hersagen muß, damit er wirkungsvoll wird.

Ein typisches Beispiel für die erste Gruppe der Nachschriften ist: „Den Mann, über dem dieser Spruch gesprochen wird, sollen die Würmer in der Unterwelt nicht fressen“[7] oder: „Jeder Mann, der diesen Spruch kennt, soll nicht sterben und soll nicht noch einmal sterben; seine Feinde sollen sich seiner nicht bemächtigen und ihn soll kein Zauber auf Erden in Ewigkeit festhalten.“[8] Oder auch, mit der später häufigen doppelten Formulierung: „(Über wem) dieser Spruch gesprochen wird, der soll wieder in die Unterwelt hineingehen, nachdem er herausgegangen ist; jeder aber, der diesen Spruch nicht kennt, soll weder hinein- noch hinausgehen als ein Unkundiger.“[9]

[1] Rec. 19; Sarc. 2, 127, 41. [2] Rec. 45.
[3] Rec. 47. [4] Sarc. 2, 124, 1. [5] Sarc. 1, 57.
[6] Sarc. 1, 58. [7] Sarc. 1, 187. [8] Sarc. 1, 182.
[9] Leps., *Ä T* 19, 61.

Interessanter sind diejenigen Nachschriften, die uns die Gebrauchsanweisungen überliefert haben. „Zu sprechen über einer Figur des Gottes 'Erster der Westlichen', die auf seine Hand gemalt ist.“[1] Oder: „Zu sprechen über dem Vorderteil eines wilden Löwen, der aus Herset-Stein (ḥrs.t) und dem Knochen eines weiblichen Geiers (?) gemacht ist.“[2] Oder hinter einem Schadenzauber, der auch im Jenseits verwendet werden soll: „Zu sprechen über der Figur des Feindes, die aus Wachs gemacht und (auf die) der Name dieses Feindes geschrieben ist.“[3]

Totentexte

Was man durch die eigentlichen Totentexte oder durch solche Texte, die den Zwecken der Toten dienstbar gemacht wurden, hat erreichen wollen, wird uns meist mehr durch die klaren und unmißverständlichen Überschriften deutlich als durch die dunklen und oft vieldeutigen Texte selbst. Eine Gruppierung der Überschriften im folgenden soll zeigen, gegen welche Gefahren man den Toten zu schützen wünschte; und ferner, welche Fähigkeiten und Eigenschaften und auch Gegenstände der Grabausstattung man ihm verleihen wollte.

Die negativ formulierten Überschriften nennen uns die Gefahren, denen der Abgeschiedene ausgesetzt war. Sprüche dienen dazu, „daß der Mann nicht faule“,[4] „daß die Würmer ihn nicht fressen“[5] (s. o. 75) und „zur Verhinderung, daß man in der Unterwelt nicht noch einmal stirbt“.[6] Andere Texte sorgen dafür, daß der „Kopf eines Mannes ihm nicht geraubt werde“,[7] „daß das Herz eines Mannes in der Unterwelt nicht von ihm fern gehalten werden kann“,[8] „daß der Zauber eines Mannes ihm in der Unterwelt nicht geraubt wird“,[9] und „verhindern, daß ein Mann

[1] Sarc. 2, 115. [2] Sarc. 1, 181. [3] Sarc. 2, 25. [4] Rec. 25–6.

[5] Nachschriften zu Sarc. 1, 187; 214, 7; 215, 15. — Vgl. die ähnliche Strafe der Verdammten bei A. Dieterich, Nekyia (1893) 7 und Dante, Inferno 24, 81. (Hinweis von Konrat Ziegler.)

[6] Rec. 75; Miss. 2, 157, 344; Lepsius, Denkm. 2, 99 b.

[7] Rec. 8. [8] Sarc. 1, 175; 225, 8. [9] Sarc. 1, 225, 8–9.

seinen Namen und seinen Zauber in der Unterwelt vergesse, wenn er im Westreich eingesargt ist“,[1] und endlich „verhindern, daß die Leinwandbinden (?) und der Sarg eines Mannes ihm in der Unterwelt geraubt werden“.[2] Bei seinem Leben im Jenseits muß der Mensch dann vor allerhand Möglichkeiten bewahrt werden, die uns zuweilen Rückschlüsse auf die in der Unterwelt drohenden Strafen gestatten: „nicht Kot zu essen und nicht Harn zu trinken in der Unterwelt“,[3] „Spruch zur Verhinderung des umgekehrt (d. h. auf dem Kopfe) Gehens“,[4] „nicht in die Richtstätte des Gottes eintreten zu müssen“,[5] „damit der Verklärte in der Unterwelt nicht zur Arbeit mitgezählt wird“[6], „aus dem Feuer (unberührt) herauszugehen“.[7] Begegnen ihm die furchtbaren Reptilien, so hat er andere Sprüche anzuwenden: „Abwehr des Rerek-Drachens, der die Ka's gefährdet“[8] und „Abwehr des Rerek-Drachens, Abwehr der Krokodile .... Zauber“.[9]

Die positiv formulierten Überschriften sollen dem Toten eine Fähigkeit verleihen, die ihm im Jenseits nützlich ist. Zunächst soll ihm die Herrschaft über seine Glieder gegeben werden[10] und er soll sich „auf seiner rechten Seite erheben“ können[11] und „Luft atmen in der Unterwelt“;[12] dann — mit Bezug auf die beiden Augen, die an der Sargwand vor dem Gesicht des Toten gemalt zu sein pflegen — „Das Gesicht des NN wird geöffnet, damit er den Herrn des Horizontes schaue“[13] usw. „Der Mann nimmt die Opfer an, die ihm in der Unterwelt dargebracht werden“;[14] der „Spruch für das Brot Essen in der Unterwelt“[15] tritt in Kraft,

[1] Sarc. 1, 224, 5—6. [2] Rec. 29.

[3] Rec. 23; Leps., *A T* 41, 39; vgl. Grapow in Z. Ägypt. Spr. 47 (1910) 100—11. — Im Kot leben auch die griechischen Hadesbüßer (A. Dieterich, Nekyia 83, Hinweis von R. Wünsch); ähnlich Dante, Inferno 18, 97 ff. (nach Konrat Ziegler).

[4] Rec. 44; Sakk. 12. [5] Rec. 63; Sarc. 1, 237, 66—8.

[6] Sakk. 13; Sarc. 1, 173.

[7] Rec. 37. 48—9; Sakk. 44; Sarc. 2, 113, 10—22.

[8] Rec. 36. [9] Rec. 73. [10] Rec. 42. [11] Rec. 39.

[12] Sakk. 2, 7, 11, 46. [13] Steind. Grabf. 1, 5 links 1.

[14] Sakk. 44; Rec. 49. [15] Rec. 45.

um „Brot zu essen vom Tisch des Rê und Speisen aus Heliopolis geliefert zu erhalten“.[1] Ferner muß er die verschiedenen Gegenstände der Grabausstattung erhalten, die wir aus den gerade im Mittleren Reiche so zahlreichen Beigaben auch realiter kennen: „Spruch für die Übergabe der Kopfstütze an NN“,[2] „Spruch für den Opfertisch“,[3] „für das Bett“,[4] für verschiedene „Krüge“[5] und „Kasten“.[6] Nun wird ihm eine gewisse Bewegungsfreiheit im Jenseits gegeben, „damit der Verklärte Macht habe und ausgestattet sei durch den Mund dessen, der über die vier Winde Macht hat“;[7] „Die Familie eines Mannes wird mit ihm in der Unterwelt vereinigt“.[8] „Wenn er zu seinem Ka eilt, steigt er in die Barke des Rê“;[9] er „Fährt über in der Barke des Rê und erblickt (Rê)“;[10] sollte der „Spruch für das Herbeibringen der Barke“[11] wirkungslos sein, um „Den Ka eines Mannes in der Unterwelt zu fahren“,[12] so vermag er „Als Ibis über den Strom zu setzen“.[13] Die verschiedenen „Feldêr“ der Seligen werden ihm geöffnet: „Spruch für das Hinabsteigen in das Jarufeld“[14] oder „Spruch für den Aufenthalt im 'Gabenfeld' unter den Göttern, die täglich im Gefolge des Osiris sind, wenn sie Brot essen mit den Lebenden und nicht sterben in Ewigkeit.“[15]

Aber alle Freuden des Jenseits bringen doch nur eine Schattenexistenz wieder; deshalb geht das Sehnen der Toten immer darnach, auf die Erde zurückzukehren und dort noch einmal zu erleben oder wenigstens zu beobachten, was einst der Inhalt ihres Daseins war. „Das Hinausgehen (des Toten) am Tage“[16] ist der Kernpunkt aller Wünsche; das Kapitel, das diese Überschrift trägt, das spätere Kapitel 17 des Totenbuches, ist das den antiken Theologen offenbar wertvollste; und dieselbe Überschrift ist im Neuen Reich der Titel des ganzen Totenbuches überhaupt

[1] Rec. 3 [2] Leps., *ÄT* 6, 1. [3] Sarc. 2, 124, 4.
[4] Sarc. 2, 125, 31. [5] Sarc. 2, 125. 30. 32. [6] Sarc. 2, 125—6.
[7] Sarc. 2, 127, 38—41. [8] Rec. 2. [9] Rec. 32.
[10] Sakk. 5. [11] Sarc. 1, 167, 176. [12] Rec. 13.
[13] Sarc. 1, 173. [14] Rec. 47; Leps. *ÄT* 10, 31. [15] Sarc. 1, 191.
[16] Rec. 60; Miss. 1, 167, 494; Sarc. 1, 236, 64; Leps., *ÄT* 1, 1.16, 1.30, 1.

geworden. Kennt der Tote den genannten Spruch und versteht er „Das Öffnen des Grabes in der Nacht“,[1] so ist es nicht schwer, auf die Erde zu gelangen; aber das Zurückfinden in das Reich der Toten, die an eine Geisterstunde bei Sonnenuntergang (?) gebunden gewesen zu sein scheinen, hat den Ägyptern viel Kopfzerbrechen gemacht. Daher der „Spruch für den Weg von Rosetaw“,[2] das verborgene Tor zum Westreich, und der „Spruch für den täglichen Eintritt in den Westen mit den Gefolgsleuten des Rê“[3] und die zahlreichen Anweisungen für das „Eindringen in den Westen (d. h. die Unterwelt)“,[4] das auch eine Nachschrift (s. o. S. 75) verspricht.

Eine besondere Gruppe unter den hierher gehörigen Sprüchen sind die „Verwandlungen“; sie ermöglichen es dem Toten, sich im Jenseits oder bei dem Besuch der Erde in alles Mögliche zu verwandeln. Woraus der Wunsch nach dem Annehmen von Gestalten hervorgegangen ist, bleibt uns unklar; vielleicht hängt er mit der so häufigen Tonart der Texte zusammen, in denen der Tote mit den Worten auftritt: Ich bin der und der Gott, oder: Ich bin das und das Wesen (s. u. S. 84). Unter den zahlreichen Verwandlungen beziehen sich die mythologischen offenbar auf das Jenseits; dort soll der Tote die Gestalt annehmen können des „Rê-Atum“,[5] des „Grossen Horus“,[6] des „Chepra“,[7] des „Osiris“,[8] des „Sobk“,[9] der „Isis“,[10] der Webegöttin „Tait“[11] und der kleineren Götter „Zauber“,[12] „Wahrnehmung“,[13] „Getreide“,[14] ferner als das „Glühende Horusauge“[15] und sogar als „Schreiber des Atum“.[16] Diesen Kapiteln gegenüber steht der „Spruch für den Eintritt auf die Erde und das Annehmen von Gestalten . . .“[17] und die Verwandlungen in Wesen, als die ein Abgeschiedener

[1] Sarc. 1, 188. [2] Sarc. 1, 195. [3] Rec. 41.
[4] Rec. 30, 47; Sarc. 1, 155; Leps., *ÄT* 7, 42. [5] Rec. 52.
[6] Sakk. 14. [7] Sakk. 37. [8] Sakk. 43. [9] Sakk. 23.
[10] Sakk. 25. [11] Sakk. 18. [12] Rec. 78; Sakk. 17. [13] Rec. 57.
[14] Rec. 58. [15] Rec. 80. [16] Sakk. 38. 58.
[17] Leps., *ÄT* 36, 37.

sich auf der Erde blicken lassen kann: „in einen Falken“[1] und „in einen göttlichen Falken“,[2] „in eine Schwalbe“[3] und in viele andere Vögel,[4] auch „in die Schlange Nehebkaw“.[5] Was die „Verwandlung in einen Angesehenen“[6] oder „in eine Mumie“[7] soll, haben die alten Theologen vielleicht selbst nicht genau gewußt. Die „Verwandlung in eine Flamme“[8] mag ihm Wärme, die „Verwandlung in den Nil“[9] Trinkwasser geben — an die für einen kritischen Europäer selbstverständliche Konsequenz, daß der Tote dann sich selbst trinken müßte, hat der unlogische Volksglaube natürlich nicht gedacht —; unseren Verdacht bestärkt das „Kapitel, sich in Luft zu verwandeln, Luft in der Unterwelt zu atmen und nicht noch einmal zu sterben dadurch, daß der Zauber eines Mannes an ihm vollzogen wird“, das beginnt: „O Atum, gib mir den Wind, der in deiner Nase ist“.[10]

Mythologische Texte

Das Pantheon der „Sargtexte“ läßt an Mannigfaltigkeit nichts zu wünschen übrig; wenn ein Gott oder eine Göttin in ihnen nicht vertreten ist, so beruht das zweifellos auf Zufall. Denn die ägyptischen Theologen waren ja bei der Komposition der „Sargtexte“ skrupellos genug, auch Lieder an Gottheiten, Reden, die sie bei irgend einem Ereignis der Göttergeschichte gehalten haben, und Sprüche zum Segen der Großmächtigen in die Totentexte hineinzunehmen[11]; die nötige Beziehung wurde dann durch die Fabrikation einer Überschrift hergestellt. Zwei Götterkreise sind es, die dem Toten so dienstbar gemacht werden: der eine gehört dem Sonnengott und seinen Verwandten und Genossen am Himmel an; der andere dreht sich um Osiris und weist uns in die Unterwelt, in der der abgeschiedene König der Erde nun als Herrscher der Toten weiter regiert.

[1] Rec. 16. 38; Sarc. 1, 184; Sakk. 31. [2] Sakk. 28. [3] Sakk. 20.
[4] Sakk. 26—7. [5] Sakk. 19. 29. [6] Sarc. 1, 176.
[7] Sakk. 37. [8] Sakk. 21. [9] Rec. 19; Sarc. 2, 127, 41—67.
[10] Miss. 1, 157, 344. [11] Zu diesem Vorgang vgl. A. Dieterich, Mithrasliturgie [2](1910) 20 (Hinweis von R. Wünsch).

Wenn der Ägypter gestorben ist, so verläßt er „Geb“ (die Erde), die „unten“ bleibt, und begibt sich nach „oben“ zu „Rê“ (der Sonne);[1] das „Hinaufsteigen zum Himmel zu dem Orte, an dem Rê weilt“[2] findet statt. Sogleich beginnen die Gefahren; er soll festgehalten werden: „Die Erde hat ihren Mund geöffnet, Geb hat seine Kinnbacken aufgetan“. Aber auch weiterhin entzieht er sich den Ungeheuern: „Aker wehrt mich nicht ab, Schow und die beiden Löwen wehren mich nicht ab“.[3] „Ich treibe die Kühe des Schow“,[4] „Ich nehme die Schlange Schesemtet nicht an“[5], „Die beiden Gebga-Vögel werden abgewehrt“.[6] Nun kommt zur Geltung der „Spruch für das Gelangen zu Orion“: „Ich finde Orion am Wege stehend mit dem Scepter in seiner Hand. Ich richte das Scepter auf und ergreife es, damit ich durch es göttlich werde. Er gibt mir das Scepter, das in meiner Hand ist und sagt: ‘Komm zu mir, mein Sohn! Der Aufgang (des Gestirnes) findet in Frieden statt. Deine Mumie sei bei meinem Platze; du bist mein Sohn, der Herr meines Hauses.’“[7] Endlich ist das Ziel erreicht: „Das Auge des Rê erscheint im Bebet-Strauch (bb.t), das Auge des Rê-Atum erscheint in der Dattelpalme (bnr.t)“,[8] der Tote darf anwenden den „Spruch für die Fahrt in der großen Barke des Rê“,[9] um die Gesellschaft des Sonnengottes zu genießen, und er darf „Brot essen vom Tisch des Rê und erhält Speisen geliefert aus Heliopolis“.[10] Nun ist der Verklärte geborgen: „Mein Tod hat mich verlassen (?), ich lebe ja bei dem Anblick von Rê und Rê-Atum; ich gehe weg und komme wieder zwischen ihnen“[11] und er stimmt seinen Hymnus an: „Heil dir, wenn du aufgehst beim Aufgang, wenn du entstehst (ḫpr) bei dem Entstehen (ḫpr) in deinem Namen Chepra (ḫpr, ‘Entstandener’)“.[12] Der Selige beteiligt sich an der „Abwehr des Apophis

[1] Rec. 23.

[2] Rec. 5—6. Zu dem Aufstieg der Seele vergleiche den griechischen Text in Dieterich's Mithrasliturgie S. 6 ff. (Hinweis von R. Wünsch).

[3] Rec. 28. [4] Rec. 23. [5] Rec. 23. [6] Rec. 9—10.

[7] Rec. 11. [8] Rec. 57. [9] Sarc. 1, 189. [10] Rec. 3.

[11] Rec. 28. [12] Rec. 47.

von der Barke des Rê"[1] und er möchte der „Schreiber des Rê werden".[2] Das merkwürdigste ist es aber, daß der ägyptische Tote nun auch an die Stelle des Sonnengottes und Götterkönigs treten kann; ebenso wie in den Pyramidentexten heißt es auch in den „Sargtexten" ganz unzweideutig: „Dieser NN erglänzt als Rê und ist hoch als Atum; Hathor hat ihn gesalbt und sie geben ihm Leben wie Rê täglich".[3]

Die anderen Götter treten naturgemäß zurück gegen die allmächtige Sonne; aber sie alle haben ihren Anteil an der Verklärung und jeder tut, was seines Amtes ist: Anubis, der Künstler der Balsamierung, gibt ihm guten Geruch,[4] und die Meh-wert-Kuh, auf der einst der Sonnengott am Uranfang noch als Kind geschwommen war, soll ihm mit ihren sieben Wirbeln helfen.[5] Eine besondere Rolle, wie ja überhaupt in der ältesten ägyptischen Religion, scheint gelegentlich noch Geb zu spielen. Es gibt einen besonderen „Spruch für die Rechtfertigung vor Geb, dem Erbfürsten der Götter"[6] und eine „Siegelung eines Erlasses für die Angehörigen" beginnt: „Geb, der Erbfürst der Götter, hat befohlen, daß mir meine Angehörigen gegeben würden, meine Kinder, meine Brüder, mein Vater, meine Mutter, meine Dienerschaft und jeder Kollege (?)".[7] Eine Nachschrift sagt: „Jeder Mann, der (diese Sprüche) kennt (?) und mit ihnen hinabsteigt, soll ein herrlicher Gott sein (unter) dem Gefolge des Geb und er soll zu jedem Himmel hinabsteigen, in den er hinabzusteigen wünscht".[8]

Die andere Gruppe der mythologischen Texte dreht sich um Osiris, den königlichen Toten und das Vorbild der verstorbenen Herrscher, denen dann auch die bürgerlichen Abgeschiedenen folgen. Die Sargtexte beherrscht in dieser Hinsicht die uns aus den Pyramidentexten zur Genüge bekannte Vorstellung, daß der Tote alles das noch einmal erlebt, was einst mit dem göttlichen

[1] Rec. 35; Sarc. 1, 182
[2] Rec. 33. 53. [3] Rec. 86. [4] Rec. 86. [5] Rec. 1.
[6] Rec. 29. [7] Rec. 72. [8] Sarc. 1, 189.

Osiris nach seiner Ermordung durch den bösen Set vor sich gegangen ist. Nun werden also alle Texte, die sich auf den Gott beziehen, auf den Toten übertragen; oft nur dadurch, daß man mechanisch an die Stelle des Namens des Gottes „Osiris“ den des Toten „Osiris NN“ setzte. Ein Beispiel für die Ausdehnung dieser Art des Vorgehens: in dem Hymnus „Heil dir, Osiris! Siehe hier bin ich!“, den Horus zu seinem Vater spricht, haben zwei von vier Redaktionen auf einem einzigen Sarge eingesetzt: „Heil dir, Osiris NN.! Siehe hier bin ich!“[1] Unter den mythologischen Texten, die uns unter der Maske von Totentexten überliefert sind, findet sich vieles Interessante. Da sind Reden von Nut und Tefênet, der Mutter und Großmutter des Osiris, die sich über den gestorbenen Gott beugen und ihn segnen.[2] Wir hören, daß einst Anubis von Rê auf die Erde hinabgesandt war, um die Leiche des Osiris zu balsamieren.[3]

Das merkwürdigste sind zwei Texte, die ihr Herausgeber Lacau wohl erkannt haben wird, auf deren Bedeutung aber bisher öffentlich noch nicht aufmerksam gemacht zu sein scheint. Der erste[4], eine höchst dramatische Verkündigungsgeschichte, versetzt uns in den Augenblick, in dem Isis mit dem Samen schwanger geht, den sie noch nach dem Tode des Osiris von ihm empfangen hat Sie ruft: „Ich bin Isis, die Schwester des Osiris . . . . Sein Same ist in meinem Leibe, ich richte die Gestalt des Gottes im Ei auf — als (die) meines Sohnes. . . . . . . Er soll diese Erde beherrschen, das Erbe seines Großvaters Geb; er soll für seinen Vater Osiris sprechen; er soll Set schlachten, den Feind seines Vaters Osiris. Kommt ihr Götter, schützt ihn im Mutterleibe! . . . . .“ „Jubele!“, sagte Rê-Atum, „dein Herz sei satt (d. h. vergnügt)!“ (Isis sagte:) „. . . . . Ein Gott ist es! . . . . . . Ein Gott ist in diesem meinem Leibe, es ist der Same des Osiris!“ Rê-Atum sagte: „Die du schwanger gehst, ich lasse dich wissen: ein Knabe ist es, den du trägst und den du gebierst zu

[1] Rec. 22, 1. [2] Steind. Grabf. 4, 3—10, 3; 4, 1—10, 1.
[3] Steind Grabf. 1, 17, 2. [4] Rec. 17.

den Göttern; der Same des Osiris ist es. Geh nicht weg; denn der Feind ist da, der seinen Vater geschlachtet hat, damit er das Ei zerbricht, solange (?) es noch klein ist". „Schrecklich ist es, o Zauberreicher, möchten die Götter es hören!" sagte Isis; „Rê-Atum, der Herr der Halle der Götterbilder, hat gesprochen und hat mir den Schutz meines Sohnes in meinem Leibe anbefohlen!" .... Da sagte Rê-Atum, der Herr der Götter: „Komm heraus auf die Erde, damit ich dir Verehrung erweise; das Gefolge deines Vaters Osiris soll auch dir folgen und ich will deinen Namen festsetzen".

Der zweite Text[1], der dem vorigen wenigstens an einer Stelle unmittelbar folgt, läßt zunächst Isis nach der Geburt des Sohnes sprechen: „Mein Sohn Horus, setze dich nieder in dem Lande deines Vaters Osiris ......" Horus verkündet uns nun, was wir uns in Wirklichkeit vor sich gehend zu denken haben: „Ich bin Horus, der Falke, ... Ich gehe an Nut vorüber und rücke meinen Thron vor (den) der Urgötter .... und [rücke] meinen Thron vor (den) des Set, des Feindes meines Vaters Osiris .... Es gibt keinen Gott, der tat, was ich getan habe; ich wüte gegen den Feind meines Vaters Osiris, der unter meine Sohlen gelegt ist, in diesem meinem Namen 'Wütender'. Ich bin Horus, geboren von Isis, dessen Schutz schon im Ei ausgeübt ist ...."

Alle Beziehungen, in die der Tote zu den Göttern tritt, lassen sich auf im wesentlichen eine einzige Formel reduzieren: er identifiziert sich mit den Göttern, um dadurch in Wirklichkeit ihrer Macht teilhaftig zu werden. Deshalb zieht das „Ich bin der ... -Gott" durch alle Texte. Jeder Gott und jede Göttin muß herhalten, damit der Tote in seiner Gestalt erscheint, wenn sie ihm Vorteil verspricht; vom mächtigen Sonnengott bis zur wilden Löwengöttin und hinab zu den kleinen Wesen mit

[1] Rec. 18.

den scharfen Messern und dem brennenden Feuer, die dem Toten das Dasein so schwer machen können. Nicht genug damit: jedes Glied des Toten verwandelt sich in einen besonderen Gott, um alle Macht in ihm zu vereinigen: „Mein Mund ist Anubis, meine Hand ist Thot“.[1]

Gegenüber dieser Tonart treten an Menge weit die Texte zurück, in denen der Tote sich der Hilfe der Götter bedient, indem er sie anredet. Ein Beispiel: „Steigt ihr zum Himmel als Vögel, so steige ich hinauf auf euren Flügeln; steigt ihr zum Himmel als Würmer, so steige ich hinauf auf euren Windungen, steigt ihr zum Himmel als Schlangen, so steige ich hinauf auf euren Scheiteln“.[2] Mitunter findet sich ein ungewöhlicher Götterzwang, wenn der Dichter sich dazu versteigt, den Göttern zu drohen.[3] Einmal redet der Tote den „Gebga-Vogel, den Sohn des Atum“, vor dem er sich oft und durch viele Mittel zu hüten sucht, an: „Ich komme zu dir, ich vernichte deine Schreibbinsen und zerreiße deine Bücher wegen dieses (Frevels)“.[4] Ein anderes Mal ruft er den „beiden Gebga-Vögeln“ zu: „Ich fahre und komme zu euch, ich zerbreche eure Näpfe und vernichte euer Futter (?).“[5] Noch ärger soll den großen Göttern mitgespielt werden, wenn sie die Wünsche des Toten nicht erfüllen: sie sollen keine Opfer mehr erhalten, die Haare werden ihnen ausgerissen, und sie fahren nicht mehr am Himmel; so verraten uns ein paar Stellen, die durch die Pyramidentexte, die Sargtexte und das Totenbuch verstreut erhalten sind.[6]

[1] Rec. 53. [2] Rec. 5

[3] Dies wird, wie R. Wünsch mitteilt, auch in das Griechische übernommen; der Zaubertext von Hadrumet (Audollent, Defixionum tabellae n. 276) schließt: *Si minus, descendo in adytous Osyris et dissolvam τὴν ταφὴν et mittam, ut a flumine feratur.*

[4] Rec. 7—9. [5] Rec. 10.

[6] Grapow in Z. Ägypt. Spr. 49 (1911) 48—54 nach Erman, Die ägypt. Religion 2, 172.

Tagewählerei im alten Ägypten

Von **Walter Wreszinski** in Königsberg

Für den Brauch der Tagewählerei, der bei so vielen Völkern sich findet, haben wir aus dem alten Ägypten drei Zeugnisse, die im Folgenden besprochen werden sollen.

Es sind alles drei Kalender, deren zwei zum praktischen Gebrauch gedient haben, während der dritte das Schulschreibheft eines Knaben gewesen ist. Die beiden ersten zeigen schon durch die tabellarische Anordnung und die Kürze der Beischrift bei jedem Tage, daß sie dazu haben dienen sollen, ihrem Besitzer durch einen Blick auf sie anzugeben, ob es geraten sei oder nicht, an einem bestimmten Tage etwas zu beginnen. — Der dritte Papyrus weist ein völlig anderes Aussehen auf, insofern der Schüler die Daten hintereinander fort geschrieben hat. Außerdem sind den Prognosen meist mythologische Kommentare und gewisse auf ihnen beruhende Ratschläge zugefügt, die dem Gelehrten wohl sehr interessant gewesen sind, für den praktischen Gebrauch aber entbehrlich waren; die Ratschläge aufmunternder wie prohibitiver Natur fanden ja in den Prognosen ihren Ausdruck.

Alle drei Papyri liegen im British Museum; sie sind in drei verschiedenen Sammelwerken publiziert.

Der älteste von ihnen, etwa aus dem Jahre 2000 stammend, wurde von Flinders Petrie in der Stadt Kahun gefunden. Publiziert ist er von Griffith in den "Kahun Papyri" 1897. Das Blatt ist etwa 33 cm hoch und 24 cm breit. Es enthält nur eine einzige Spalte Schrift von 30 Zeilen. Auf jeder Zeile steht zuerst das Datum, Tag 1—Tag 30, und dahinter gewöhnlich e i n Zeichen für die Prognose, entweder „günstig“ oder „ungünstig“;

nur dreimal, am 16., 22. und 23. Tage, finden wir beide Zeichen „günstig“ und „ungünstig“ nebeneinander. Das kann bedeuten, daß der Tag von zweifelhafter Güte sei, wahrscheinlicher ist aber, daß die erste Hälfte des Tages als günstig, die zweite als ungünstig beurteilt wurde.

Dieser Kalender ist ziemlich primitiv. Die gleichgezählten Tage aller Monate im Jahre haben die gleiche Prognose, über die Zeiteinheit des Monats hinaus differenziert er nicht. Auch die Teilung des Tages in mehrstündige Abschnitte ist erst in den Anfängen: nur drei Tage sind halbiert. Die fünf Epagomenen werden nicht berücksichtigt.

Der zweite Kalender, der die Inventarnummer 10474 trägt, ist ein Gegenstück zum vorher besprochenen. Er ist aber rund 1000 Jahre jünger und weist größere Kompliziertheiten auf. Er ist von E. A. Wallis Budge in den "Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum" Tafel 31/32 publiziert. — Der Papyrus ist einige 70 cm lang und etwa 24 cm hoch, also recht handlich im Format. Der Kalender steht in zwölf Monatskolumnen à 30 Zeilen auf dem Blatte, die fünf Epagomenen sind wieder nicht berücksichtigt. Jeder Tag ist in drei Abschnitte geteilt, und demgemäß zerfällt auch die Voraussagung für jeden Tag in drei Teilprognosen, die meistens, aber durchaus nicht immer, untereinander gleich sind.

Beide Kalender unterscheiden sich also dadurch voneinander, daß der ältere nur den Tag und den Monat als Einheiten kennt und nur in drei Fällen den Tag halbiert, der jüngere dagegen die Prognosen für alle Tage des Jahres angibt und alle Tage dritteilt.

Während beide Kalender für die günstige Prognose dasselbe Zeichen verwenden, schreiben sie das Wort für „ungünstig“ verschieden. Diese beiden verschiedenen Zeichen kommen aber in dem dritten Papyrus, von dem nun die Rede sein muß, nebeneinander vor. Das ist nicht ohne Bedeutung. Kein Ägypter ersetzt ohne zwingenden Grund einen stereotypen Ausdruck durch einen anderen, vielmehr ist anzunehmen, daß die beiden Ausdrücke sich

durch eine Nuance in der Bedeutung unterscheiden, der eine wird schlechthin „ungünstig“, der andere etwa „dubium sed in malum vergens, bedenklich“ bedeuten.

Dieser dritte Tagewählkalender, der Papyrus Sallier IV, ist in den "Inscriptions in the hieratic character published by order of the trustees" 1844 veröffentlicht; eine freilich längst veraltete Studie hat ihm Chabas 1863 gewidmet: "Le calendarier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne".

Der Papyrus ist etwa ums Jahr 1200 geschrieben worden, doch stammt der Text gewiß aus viel älterer Zeit, wenigstens in seiner ursprünglichen Fassung. Er besteht heute aus 25 zum Teil stark beschädigten Seiten zu 9—11 verschieden langen Zeilen. Korrekturen über den Seiten und Schmierereien auf der Rückseite des Papyrus beweisen seine Zugehörigkeit zu der Kategorie der Schulschreibhefte, an denen besonders das Britische Museum so reich ist. — Der Anfang des Papyrus, etwa 2 bis 3 Seiten, ist verloren, am Ende müssen 10—12 Seiten fehlen. Erhalten sind die Prognosen für 235 Tage, nämlich vom 18. Thoth bis zum 12. Pachons. Es fehlen die Prognosen für die ersten siebzehn Tage des Thoth und vom 13. Pachons bis zum Jahresende, zusammen 130 Tage. — Die Tage sind in Drittel geteilt und demgemäß auch die Prognosen, die im Sallier IV nach dem Obigen „günstig“, „bedenklich“ oder „ungünstig“ lauten können, gegenüber den Prognosen in den beiden andern Papyri also differenzierter sind.

Die Anordnung des Textes bei jedem Tage ist sehr einfach. Zuerst kommt das Datum in roter Schrift, dahinter die Prognose, die rot, in der Farbe des Set, geschrieben ist, wenn sie ungünstig, schwarz, wenn sie günstig lautet. Dahinter folgt die Begründung der Prognose aus irgendeinem Vorgang in der Göttergeschichte oder dergleichen, und zum Schluß praktische Ratschläge. Letztere beiden Teile wechseln aber oft oder gehen auch durcheinander, wie das bei der Entstehung des Papyrus nur selbstverständlich ist; nicht selten fehlt auch einer von beiden.

Da der Text außerordentlich verderbt ist — der Schüler hat meist nicht verstanden, was er schrieb —, und außerdem die großen Lücken das Verständnis an vielen Stellen unmöglich machen, muß ich mich darauf beschränken, an einigen Beispielen den Charakter dieses Schriftwerkes darzulegen. Ich wähle solche aus, die eine zusammenhängende Übersetzung gestatten und inhaltlich auf bekannte Dinge Bezug nehmen. Beide Bedingungen finden sich vereint leider nur selten. Besonders schmerzlich ist es außerdem, daß wir so häufig Anspielungen lesen, deren Pointen dem Ägypter natürlich verständlich waren, uns aber verloren gehen.[1]

22. Thoth. Ungünstig, ungünstig, ungünstig. Rê (der Sonnengott) rief die Götter und Göttinnen zu sich. Sie kamen zu ihm, und man ließ sie eintreten. . . . (Hierhinter ist ein größeres Stück der Erzählung ausgefallen) . . . . Da wurden sie alle vernichtet. Er spie sie an, ohne daß sie sich wehrten, und sie wurden zu Fischen, und [ihre Seelen] flogen zum Himmel. Ihre Leiber waren also Fische und ihre Seelen [Vögel]. (Glosse zum Text.) So wurden die Feinde vernichtet an diesem Tage. — Iß keine Fische an diesem Tage und zünde mit ihrem Fett kein Licht an an diesem Tage.

23. Thoth. Ungünstig, ungünstig, ungünstig. Lege keinen Weihrauch auf Feuer an diesem Tage. Töte kein Haustier oder Wild oder Vögel. Iß keine Gans oder Ziege an diesem Tage, denn Rê war über sich selbst zornig (?) um dessentwillen, was er seinen Kindern getan hatte. — Jedes Kind, das an diesem Tage geboren wird, — es bleibt nicht am Leben.

Der Mythus, von dem uns hier eine merkwürdige Version vorliegt, ist die seit langem bekannte Geschichte von der Vernichtung des Menschengeschlechts durch den Sonnengott Rê.[2]

[1] Erläuternde Bemerkungen schließe ich in runde, Ergänzungen des Textes in eckige Klammern ein.

[2] Vgl. Erman, Die ägyptische Religion, 2. Aufl. S. 36 ff.

Rê zürnt den Menschen, die sich gegen ihn aufgelehnt haben; er ruft die Götter, um ihre Ansicht darüber zu hören, ob er sie vernichten solle, und als sie ihm zustimmen, verwandelt er sie in Fische. Ganz entsprechend steht im Kalender das Verbot, an diesem Tage Fische zu essen, oder auch nur die Lampen mit Tran zu füllen; der Mensch soll jede Berührung mit jenen Rebellen gegen den Sonnengott meiden.

Doch die Vernichtung seiner eigenen Geschöpfe reut den Gott Ihn dauert ihr Untergang; darum soll der Mensch auch sich aller Fröhlichkeit und jeder Annehmlichkeit enthalten. Er soll auch nicht töten, denn der Sonnengott trauert über die vernichtete Menschheit und mag kein Blut sehen. — Schlimm ist es für die an diesem Tage geborenen Kinder, ihnen ist ein baldiger Tod gewiß.—

In der uns bisher bekannten Version von der Vernichtung des Menschengeschlechtes sendet Rê seine Tochter Hathor aus, die die in die Wüste geflohenen Menschen vernichten soll. Die Göttin mordet die Menschen bis auf wenige Überlebende und rühmt sich dessen vor ihrem Vater. Als sie dann auf die Erde zurückkehren und ihr Werk vollenden will, bereut Rê seinen Befehl und macht seine Tochter mit Wein trunken, so daß sie die letzten Menschen nicht mehr findet.

In dieser Geschichte tritt die Hathor in einer Rolle auf, die ihrem eigentlichen Charakter — sie ist die Göttin der Frauen und der Liebe — durchaus widerspricht. Eine neue, wohl bessere Version dieser Mythe gibt uns die Beischrift zum

25. Thoth. Günstig, günstig, bedenklich. Gehe abends nicht aus. An diesem Tage ging die Sechmet (die wütende Kriegsgöttin) in die östliche Wüste, um die Genossen des Set (die rebellischen Menschen) zu schlagen und auch alle Raubtiere, die ihr (?) begegneten und ihr (?) nahe kamen. Da starben sie sofort. — Man soll Ahetkuchen essen und Wein trinken. Aber man soll nicht von irgendetwas kosten, das aussieht wie Weinbeeren von Busiris. — Der Gott dieses Tages ist der Osiris, man opfert auf seinen Namen an diesem Tage.

Daß der Text eine Dublette zu dem unter dem 22. und 23. Thoth Angeführten ist, sich im Einzelnen aber an die bisher bekannte Version stark anlehnt, ist wohl klar. Neu ist nur die Verquickung der Osirislegende mit ihr: die Menschen werden Anhänger des Set genannt, man soll nichts essen, was wie die Trauben von Busiris aussieht — wie L. Deubner mir gewiß richtig suggeriert, liegt hierin ein Hinweis auf den alten Vegetationsgott Osiris, an dessen Leib man sich nicht vergreifen soll —, aber diese Verbindung der beiden Mythen ist ganz äußerlich und sachlich durch nichts gerechtfertigt (weiteres darüber s. u). Dem Osiris soll ferner an diesem Tage geopfert werden. Die Warnung, an diesem Tag nicht auszugehen, trägt das Zeichen ihres Ursprunges noch deutlich an sich: das einmalige mythische Ereignis, daß die Sechmet an diesem Tage zur Vernichtung der Menschen ausgezogen ist, bringt für alle späteren Jahre an dem gleichen Tage dem Menschen, der sich aus dem schützenden Hause wagt, die gleiche Gefahr. Aber zum Gedächtnis daran, daß damals die letzten Menschen nur durch die Trunkenheit der Göttin gerettet worden sind, soll man Wein trinken.

Die häufig wiederkehrende Bemerkung, daß an bestimmten Tagen gewissen Göttern geopfert werden soll, hängt gewöhnlich mit der mythologischen Erzählung für den Tag zusammen, oft nur sehr äußerlich Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß die überwiegend günstige Prognose zur Legende nicht recht stimmt. Das wird in der Folge noch häufig der Fall sein, ohne daß ich jedesmal darauf hinweise.

Auf die Geschichte von der Vernichtung der Menschheit beziehen sich noch manche Bemerkungen im Papyrus, doch sind die einzelnen Stellen nicht hinreichend verständlich. Ich wende mich deshalb einem anderen Legendenkreise zu.

Die Texte zum 26.—28. Thoth gehören inhaltlich zusammen:

26. Thoth. Ungünstig, ungünstig, ungünstig. Tue nichts an diesem Tage. An diesem Tage fand der Kampf zwischen Horus und Set statt. Einer schlug den andern. Sie drangen auf-

einander ein, die beiden, indem sie sich in zwei Nilpferde verwandelten am Tore der Götter von Babylon. Sie taten so drei Tage und drei Nächte. Da veranlaßte Isis, daß ihre Waffen sich gegen sie wandten, |die des Set| drang in den Horus ein. Da klagte er laut: „Ich bin doch dein Sohn Horus!“ Da rief Isis der Waffe zu: „Entferne dich, entferne dich aus meinem Sohne Horus!“ Da ließ sie die andere Waffe eindringen, und sie fuhr in ihren Bruder Set. Da brüllte er laut und schrie. Sie aber rief der Waffe zu: |„Bleib stecken, bleib stecken!“| Da rief er ihr vielmals zu: „Willst du gegen deinen leiblichen Bruder wüten?“ (?o. ä.) Da ward ihr Herz sehr unmutig gegen sie selbst und sie rief der Waffe zu: „Entferne dich, entferne dich! Siehe, er ist mein leiblicher Bruder.“ Da entfernte sich die Waffe von ihm, und die beiden Männer wandten sich voneinander. Aber die Majestät des Horus ergrimmte gegen seine Mutter Isis wie ein Panther des Südens. Da floh sie vor ihm an diesem Tage, da der Kampf gegen den Rebellen befohlen war. Aber Horus schnitt der Isis den Kopf ab; da verwandelte Thoth ihn durch Zauberei |in einen Kuhkopf| und befestigte ihn auf ihr als der „Ersten der Kühe“. — Man opfert auf ihren Namen und man opfert auf des Thoth Namen an diesem Tage.

27. Thoth. Günstig, günstig, günstig. Befohlen ward die Versöhnung von Horus und Set. Töte kein Vieh an diesem Tage, denn an diesem Tage haben sich Horus und Set versöhnt. Man opfert auf ihre Namen an diesem Tage.

28. Thoth. Günstig, günstig, günstig. Die Götter waren an diesem Tage voll Freude, da sie die Kinder der Nut versöhnt sahen. Wenn du an diesem Tage etwas siehst, so ist das günstig. —

Die Geschichte vom Kampf des Horus und Set ist allbekannt. Die vorliegende Version gibt aber ganz neue Einzelheiten. Merkwürdig ist im besonderen, daß die Isis hier gewissermaßen als Lenkerin des Kampfes erscheint.

Daß der Tag des Götterkampfes, dieser schlimmste Tag in der ganzen ägyptischen Göttergeschichte, auch für die Menschen

ein Unglückstag sein mußte, ist nur natürlich. Es war also am geratensten, an ihm gar nichts vorzunehmen, denn es konnte doch nicht gut ausgehen. —

Der 27. und 28. Thoth dagegen sind natürlich sehr günstig. Am ersten Tage haben sich Horus und Set, am zweiten die Kinder der Nut, d. h. Osiris und Set, versöhnt. Deshalb soll alle Kreatur sich freuen, und der Mensch soll insbesondere kein Blut vergießen. — Die letzte Bemerkung unter dem 28. Thoth, die mehrfach wiederholt wird, läßt auf Vorzeichenschau schließen, doch haben wir für diese sonst in der ägyptischen Literatur kein Beispiel; die medizinisch-magischen Beobachtungen von Vorzeichen gehören nicht in diesen Zusammenhang. — Ein gutes Beispiel für den späten Versuch, eine alte, nicht mehr verstandene Darstellung zu erklären, ist die Legende vom Horus, der der Isis den Kopf abhaut: diese Tradition gehört nach Aphroditopolis-Atfieh, wo eine kuhköpfige Hathor als die „Erste der Kühe" verehrt wird.

Eine andere Version der Horus-Set-Legende lesen wir unter dem 27. und 28. Athyr, d. h. ein halbes Jahr später.

27. Athyr. Günstig, günstig, günstig. Horus verglich sich mit Set, . . . man ließ die Welt zur Ruhe kommen. Ganz Ägypten ward dem Horus gegeben, die ganze Wüste ward dem Set gegeben. Thoth trat hervor und sprach das Urteil vor Rê

28. Athyr. Günstig, günstig, günstig. Die Götter jauchzen vor Freude über Horus, sie bestellen das Haus für Harsiesis. Onnophris ist versöhnt, Nephthys jubelt.

Während bei der ersten Version die Teilung der Herrschaft übergangen war, ist bei dieser zweiten vom Kampf nicht weiter die Rede. Über die Teilung der Herrschaft stimmt sie mit einem gleich darauf folgenden Texte nicht überein. Wir lesen nämlich unter dem

29. Athyr. Günstig, günstig, günstig. Ptah-Tenen-Schöngesicht (sic!) trat vor und pries Rê, den Herrn des Himmels auf dem Throne der Gerechtigkeit in den Tempeln der Götter und Göttinnen, da er die weiße Krone (Oberägyptens) dem Horus

und die rote Krone (Unterägyptens) dem Set gegeben hatte, und alle Götter freuten sich darob. —

In der ersten Version ist Horus als Herr Ägyptens, Set als Herr der Wüste proklamiert, in der zweiten aber teilen sie sich ins Nilland.

Und schließlich heißt es unter dem

14. Paophi, fünf Wochen früher: Günstig, günstig, günstig. — Das ist der Tag, an dem Horus die weiße Krone (Oberägyptens) unter dem Jubel seiner Anhänger empfing. — Geopfert wird der Neunheit (der Götter). Opfere deinen Verstorbenen an diesem Tage, das Fest des . . . fällt auf diesen Tag.

Hier ist also die Version vom 20. Athyr wiederholt.

Die Horus-Set-Legende ist noch in den Prognosen für viele andere Tage berührt, doch sind die Stellen meist unverständlich. — Die Vorschrift betreffs des Totenopfers paßt nicht in den Zusammenhang, sie steht wohl zu Unrecht unter diesem Datum. An einer anderen Stelle ist sie verständlicher:

6. Mechir: Bedenklich, bedenklich, bedenklich. Verrichte keine Arbeit an ihm Diese Götter lagen auf ihren Knieen und ihre Gesichter waren niedergebeugt, indem sie der Majestät des Gottes Osiris gedachten und ihn „den Ehrwürdigen“ nannten.

7. Mechir. Günstig, günstig, günstig. Bringe ein Opfer dar für die Toten in deinem Hause an diesem Tage. Opfer für die Götter werden an diesem Tage entgegengenommen.

Der Text beider Tage ist etwas in Unordnung. Der Totenklage der Götter um den Osiris am 6. Mechir entspricht natürlich das Totenopfer, das die Menschen auf Erden bringen sollen, es gehört also unter den 6. Mechir. An dem als günstigster Tag geltenden 7. Mechir soll man die Opferspenden an die Tempel gelangen lassen, denn natürlich will das Heiligtum mit den Gaben nicht etwa Unheil in seine Mauern aufnehmen.

Wie die eben besprochene Stelle, gehört auch die folgende in den Osiris-Mythus:

16. Athyr. Günstig, günstig, günstig. Die ober- und unterägyptischen (?) Fürsten landeten bei Abydos. Lautes Weinen

und großes Jammern seitens der Isis und der Nephthys angesichts des Onnophris. Höre an diesem Tage nicht Musik und Gesang.

Die Erzählung nimmt auf die feierliche Beisetzung des Osiris in Abydos Bezug, wobei seine beiden Schwestern die berühmte Totenklage angestimmt haben, die uns mehrfach überliefert ist. Die günstige Prognose und das Ereignis, das sie motivieren soll, stimmen hier gar nicht zusammen, eher schon beim folgenden Datum.

17. Athyr. Bedenklich, bedenklich, bedenklich. Die ober- und unterägyptischen (?) Fürsten landeten bei Abydos (sic! lies: Sais). Lautes Weinen und großes Jammern seitens der Isis und Nephthys angesichts des Onnophris in Sais, so daß man es bis Abydos hörte.

Hier wird dasselbe Ereignis nach Sais verlegt, und zwar ist der vorhergehende Text ganz plump übernommen und oberflächlich für die lokalen Bedürfnisse von Sais zurecht gemacht worden, dabei hat man nicht einmal sachgemäß geändert.

Aber nicht nur die Kreise der Rê- und Osiris-Horus-Set-Mythen haben die Motive für die Prognostika geliefert. Der Papyrus Sallier IV ist eine Fundgrube auch für die Legenden minder hervorragender Göttergestalten. Da lesen wir z. B. unter dem

22. Paophi: Bedenklich, bedenklich, bedenklich. Wasche dich nicht mit irgendwelchem Wasser an diesem Tage und fahre nicht auf dem Strom. Das ist der Tag, an dem man die Zunge des Sobk (des krokodilköpfigen Flußgottes) hat ausschneiden lassen.

Von der Geschichte wissen wir sonst gar nichts. — Ganz sicher gehört aber unter das gleiche Datum, was wir erst unter dem folgenden verzeichnet finden:

23. Paophi. Günstig, günstig, bedenklich. Wer an diesem Tage geboren ist, stirbt durch ein Krokodil. — Zu der überwiegend guten Prognose dieses Tages paßt die Prophezeiung jedenfalls nicht.

Aber die Voraussagungen nehmen häufig überhaupt keinen Bezug auf mythologische Vorgänge, sondern sie tragen einem viel

mehr irdisch-lokalen Vorgange Rechnung, wie z. B. im folgenden Falle:

11. Phamenoth. Günstig, günstig, günstig. Ein Gespenst aus der Nekropole spukt (? o. ä.) an diesem Tage. Es geht um, um Schaden zu stiften. Es heißt „Feind-in-der-Erde“.

Der sachliche Zusatz, der hier wieder einmal in keiner Beziehung zur Prognose steht, zeigt deutlich seine nur lokale Bedeutung; es handelt sich natürlich um ein ganz bestimmtes Gespenst in der Nekropole einer Stadt; über deren Weichbild hinaus hat das Gespenst seine Schrecken verloren.

Mehrfach finden sich atmosphärische Beobachtungen für die Prognose verwertet, so am

19. Athyr. Bedenklich, bedenklich, bedenklich. Die Kinder der Stürme beherrschen den Himmel. Fahre nicht auf- oder niederwärts auf dem Strome, brenne kein Feuer an diesem Tage. — Oder auch:

13. Pharmuti. Bedenklich, bedenklich, bedenklich. Gehe an diesem Tage nicht irgendwohin aus. Das ist der Tag, an dem die Winde nach Westen geleitet wurden, da an diesem Tage die Fahrt noch Abydos stattfand.

Die Winde mußten also dem Segelschiff, das den Sarkophag mit dem toten Osiris an Bord hatte, eine gute Fahrt zum Westufer von Abydos schaffen.

Schließlich gibt es nicht wenig Tage, die jeder motivierenden Erzählung für die Prognose ermangeln, denen vielmehr nur Vorschriften für das praktische Leben beigesetzt sind. Das sind entweder die Notizen der Tempelfeste — so heißt es z. B. an dem letzten Tage aller Monate, ausgenommen den Mechir: „Günstig, günstig, günstig. Dieser Tag wird begangen im Tempel des Rê, des Osiris und des Horus.“ Oder auch: „Begehe einen Feiertag in deinem Hause“ —, oder es werden Warnungen erteilt, wie am 4. Paophi: „Ungünstig, ungünstig, ungünstig. Gehe nirgends hin aus deinem Hause an diesem Tage. Wer an diesem Tage geboren ist, stirbt an der Krankheit Jadet“, oder am 5. Paophi:

„Bedenklich, bedenklich, bedenklich. Gehe nirgends hin aus deinem Hause an diesem Tage. Habe keinen Umgang mit Frauen an diesem Tage, wie ihn Männer zu haben pflegen. Man opfert dem Month an diesem Tage. Wer an diesem Tage geboren ist, wird am Coitus sterben."

Die Prognosen dieser Art scheinen ganz willkürlich aufgestellt zu sein.

Wenn wir die Angaben der drei Papyri miteinander vergleichen, so ergibt sich, daß sie in den Prognosen für die einzelnen Tage nur zufällig einmal übereinstimmen. Die letzten Tage der Monate gelten im allgemeinen als sehr günstig, nur der 30. Mechir scheint ein Dies funestus erster Ordnung gewesen zu sein, ohne daß der Sallier IV uns eine Begründung dafür gibt; sonst aber sind Übereinstimmungen selten.

Was ergibt sich uns aber nun aus den drei Papyri für die Stellung der alten Ägypter zur Tagewählerei?

Fürs erste ist zu konstatieren, daß es seit ältester Zeit in Ägypten Tagewählerei gegeben hat, denn wenn wir auch erst aus dem mittleren Reich ein Zeugnis dafür besitzen, so haben wir doch die Ursprünge der Sitte in den Zeiten primitivsten Denkens zu suchen.

Die Zeitabschnitte, über die sich die Schematisierung in Glücks- und Unglückstage erstreckte, waren der Monat und das Jahr. Die Woche hat in Ägypten nie eine Rolle gespielt.

Weiterhin müssen wir fragen, wie weit der Einfluß der Tagewählerei auf die Handlungen der Menschen gegangen ist. Soweit mir bekannt, ist in der ganzen umfangreichen Profanliteratur von ihr nicht ein einziges Mal die Rede. Aus Dokumenten des täglichen Lebens erfahren wir durch keine Andeutung von ihrem Einflusse auf den Menschen und sein Handeln. Das ist vielleicht nur ein Zufall, aber wir müssen bis auf weiteres daraus schließen, daß der Glaube an die Tagewählerei nicht sehr verbreitet gewesen ist; viel schwieriger erscheint mir die Annahme, daß eben wegen ihrer Selbstverständlichkeit sie nirgends

erwähnt ist; wir hätten in dem Falle wohl auch mehr Kalender erhalten.

Und schließlich noch ein Wort zur Entstehung dieser Kalender, besonders des Sallier IV.

Es fehlt in Ägypten jede Spur davon, daß ein besonderes Ereignis im Leben des Volkes, das sich ja übrigens niemals als eine Einheit gefühlt hat, also etwa ein großer Sieg oder eine vernichtende Niederlage, seine Erinnerung dem Volksgeiste so eingeprägt habe, daß er es nicht vergessen hat. So konservativ der Ägypter in seinen Lebensformen und religiösen Anschauungen war, so unpolitisch ist er immer gewesen. Die Ursachen davon zu erörtern, liegt außerhalb dieser Betrachtung. Jedenfalls haben wir im ägyptischen Tagewählkalender keine Niederschläge politischer Ereignisse zu suchen, wie etwa im römischen Staatskalender.

Ein Monatskalender wie der von Kahun ist nur unter der Voraussetzung denkbar, daß den gleichgezählten Tagen aller Monate im Jahre immer ein Gleiches zugrunde liegt, das den Charakter des Tages bestimmt. Insofern können einmalige Ereignisse schwerlich wirksam werden, aber auch das tägliche Leben des Landmannes oder Händlers ist in den verschiedenen Jahreszeiten verschieden und kann deshalb zur Charakterisierung des einzelnen Monatstages kaum herangezogen werden. Vielmehr kann man dafür eigentlich nur an den Mondumlauf und die ihn begleitenden Feste denken, außerdem vielleicht auch an die sich regelmäßig wiederholenden Markt- oder Gerichtstage oder dergl.

Bei dem Jahreskalender kommen zu diesen aber noch andre Momente hinzu. Religiöse Feste außerhalb des Mondzyklus, also etwa der Sonnengötter, die Thronbesteigung des Königs, die Einsetzung des Gouverneurs oder andrer hoher Beamten, landwirtschaftliche Merktage wie den Eintritt der Nilschwelle, all dies Termine, die sich im Jahresumlauf wiederholten oder als Erinnerungstage lebendig waren, haben seit jeher gewisse Tage vor den anderen herausgehoben. Sie bekamen einen besonderen Cha-

rakter. Der Tag des Todes des Osiris war ein Trauertag, der Tag seiner Auferstehung ein Freudentag, was durch die religiösen Schauspiele immer dem Bewußtsein des Volkes lebendig erhalten wurde.[1] — So erhielt eine allerdings sehr begrenzte Zahl von Tagen in jedem Gau ihren besonderen Charakter. Aber hier setzte nun gleich die Arbeit der priesterlichen Gelehrten ein. Um die Prognosen zu vermehren, wurden die Mythen, bei denen ursprünglich immer nur das entscheidende Moment und der Tag des Tempelfestes den Anlaß zur Charakterisierung eben dieses Tages gegeben hatte, ausführlich erzählt. Die einzelnen Phasen wurden über mehrere Tage verteilt in derselben Weise, wie ja auch die einzelnen Feste an zeitlicher Ausdehnung zunahmen.

Dazu kamen die Anfügungen, die ein Exemplar des Kalenders erfuhr, das in den Tempel des benachbarten Ortes oder Gaues verschlagen worden war. Der ursprünglich lokale Charakter des Kalenders verlor sich, je nachdem sein Ansehen wuchs: in je mehr Tempelbezirken er Eingang fand, desto zahlreicher wurden die Eintragungen der Lokalmythen und -Feste und natürlich auch der Prognosen für die Tage, auf die die Ereignisse und Feste fielen. So kamen neben völlig neuen Legenden auch abweichende lokale Traditionen schon vorhandener Erzählungen hinzu.

Oft aber mochte es geschehen, daß an demselben Tage an mehreren Orten zugleich Feste ganz verschiedenen Charakters gefeiert wurden, daß in Heliopolis die Trauer des Sonnengottes Rê um die Menschheit einen Fasttag auferlegte, während man in Busiris die Auferstehung des heimischen Vegetationsgottes mit Jubel begrüßte; vielleicht rührt die Drittelung der Tage ursprünglich daher, daß man jeder Mythe einen Einfluß auf den Charakter des Tages gewähren wollte, und erst später hat man aus Gründen der Uniformität alle Tage gedritteilt. Dafür

---

[1] S. dazu Heinrich Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos, in Sethes Untersuch. zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens IV 2, Leipzig, Hinrichs

spricht, daß die meisten Tage drei gleiche Teilprognosen aufweisen und nur relativ wenige gemischte.

So ist ein Tagewählkalender von der Art des Papyrus Sallier IV ein Werk von Generationen. Jeder Priester, der ein Exemplar davon in die Hand bekommt, trägt die Legenden und die Feste seiner Gottheit ein. Neben dem ursprünglichen Text steht bald ein zweiter am Rande, den der nächste Abschreiber der Rolle dann häufig an der richtigen, aber ebenso oft an einer falschen Stelle mit in sein Manuskript aufnimmt. Wo es ihm gut scheint, läßt er wohl auch eine alte Legende zugunsten einer neuen, ihm wichtiger vorkommenden weg. So wächst die Zahl der bedeutungsvollen Tage von Generation zu Generation. Aber auch die Verwirrung und Diskrepanz der einzelnen Teile wird immer größer.

Und endlich kommt ein so bereicherter Kalender an einen ganz klugen Mann, der es sich zur Aufgabe macht, die letzten, noch ohne Prognose vegetierenden Tage auch mit solchen zu versehen. Das tut er vermittelst der häufig zu findenden Bemerkungen: „Wenn du an diesem Tage etwas siehst, so ist das günstig“, womit er ohne weitere Begründung den Tag als einen Dies fastus proklamiert, oder er stempelt ihn zu einem unglücklichen, indem er hinzuschreibt: „Gehe an diesem Tage nicht irgendwohin aus deinem Hause“, oder „tue nichts an diesem Tage“.

So war schließlich das ganze Jahr fein säuberlich in günstige und ungünstige Tagesdrittel geteilt. Aber was gingen eigentlich das Profanum vulgus die Gründe an, weshalb dieser Tag günstig und jener bedenklich war? In der Priesterschule wurde dem jungen Zögling dieses Wissen natürlich nicht vorenthalten. Er bekam den Kalender mit vollem Kommentar als Schreibübung diktiert und bewahrte sich das Schriftstück als kostbaren Besitz für sein Leben. Aber für den praktischen Gebrauch des Laien genügte ein Auszug, eine Kalendertabelle, wie wir sie im Papyrus 10474 besitzen.

Herodot als Zeuge für den Mazdaismus

Von C. Clemen in Bonn

Die griechischen Nachrichten über die persische Religion, hinter denen die lateinischen an Bedeutung weit zurücktreten, sind nicht nur, bevor das Avesta im Abendlande bekannt wurde, wiederholt untersucht worden (von Brisson[1] und Hyde[2]), sondern auch nachher noch, sei es in besonderen — mitunter allgemeineren Werken eingefügten — Abhandlungen, so von Kleuker[3], Windischmann[4], Rapp[5], sei es in umfassenderen Darstellungen der persischen Religion überhaupt oder einzelner ihrer Seiten. In der Tat behalten jene Nachrichten in dreifacher Hinsicht auch neben dem Avesta ihre Bedeutung für unsre Kenntnis des Parsismus.

1) Das Avesta besteht bekanntlich, so äußert sich Rapp[6] über diesen Punkt, „einesteils aus liturgischen Gesängen, welche sich fast immer in den gleichen Formeln wiederholen, aus Anrufungen, welche ängstlich darauf bedacht sind, alle Eigenschaften der Gottheiten zu nennen, alle Seiten ihres Wesens hervorzuheben; andernteils aus Ritualregeln und religiösen Geboten, namentlich in bezug auf die Reinigung . . . Wenn nun auch für denjenigen,

---

[1] De regio Persarum principatu libri tres 1590.

[2] Historia religionis veterum Persarum eorumque magorum 1700.

[3] Anhang zum Zend-Avesta II, 3. 1783.

[4] Stellen der Alten über Zoroastrisches, zoroastr. Studien 1863, 260 ff. (auch englisch bei Darab D. P. Sanjana, Zarathushtra in the Gāthās 1897, 65 ff.).

[5] Die Religion der Perser und der übrigen Iranier nach den griech. und röm. Quellen, ZDMG 1865, 1 ff., 1866, 49 ff. (auch englisch von Cama, Religion and Customs of the Persians 1876—79).

[6] a. a. O. 1865, 4 f.

der nach einem System des Glaubens . . . suchend diese Schriften durchforscht, aus jenem einförmigen Inhalt gar manches abfällt, so wird er doch seinen eigentlichen Zweck, eine geordnete Zusammenstellung des Glaubens nur zum Teil . . . erreichen . . . So bedarf das Avesta . . . wesentlich einer Ergänzung. Daß die griechischen Quellen vollständig eine solche geben, soll keineswegs behauptet werden; auch sie sind, wie ihrer Natur nach nicht anders zu erwarten ist, sehr mangelhaft. Aber sie geben uns das persische Leben, auch das religiöse, nach der Seite der Erscheinung, der Wirklichkeit . . . Aus der Beschaffenheit des Kults schließt man aber natürlich auch auf die religiösen Vorstellungen. Teils durch diesen Schluß, teils auch häufig durch unmittelbare Angaben der Alten über Gegenstände der Lehre wird auch im Feld der religiösen Vorstellung manches klarer . . . Doch fällt das Hauptgewicht dessen, was die griechischen Quellen vor dem Avesta voraus haben, wie gesagt in das Gebiet der äußeren Erscheinung der sittlich-religiösen Anschauungen im Leben".

2) Bekanntlich wird, wie früher von Darmesteter[1], so jetzt noch bedingungsweise von Cumont[2], unbedingt von Lagrange[3] und Krebs[4] bestritten, daß auch nur einzelne Teile des Avesta in vorchristliche Zeit zurückgingen. Halten diese Gelehrten an der Geschichtlichkeit Zarathuštras fest, so können sie also die Gāthās nicht mehr auf ihn zurückführen, ja sie erklären ihn zum Teil vielmehr für den uralten Stifter der nationalen heidnischen Religion. Sieht man in ihm umgekehrt deren Reformator und leitet man von diesem auch die Gāthās ab, so wird durch die Nachrichten der Griechen über Zarathuštra, die am vollständigsten Jackson[5] gesammelt hat und die bis in das fünfte Jahrhundert

[1] Le Zend-Avesta III, AMG XXIV, 1893, LII ff.

[2] Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I, 1899, 4 ff.

[3] La religion des Perses, la réforme de Zoroastre et le Judaisme, Rev. bibl. (N. S. I) 1904, 27 ff. 188 ff.

[4] Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert (Freiburger theol. Studien II), 1910, 24 ff.

[5] Zoroaster 1899, 226 ff.

zurückreichen, natürlich auch für jene ein entsprechend hohes Alter bewiesen. Freilich auf die bestimmteren Angaben bei Xanthos[1] (Diog. Laert., de vit. philos., prooem. II, 2), Eudoxos, Aristoteles (Plin, h. n. XXX, 2,1), Hermodoros (Diog. Laert. a. a. O.), dem Scholiasten zum ersten Alkibiades, Plutarch[2] (de Is. et Osir. 46; vgl. auch noch Hermippos bei Plin. a. a. O.), Zarathuštra habe 5- oder 6000 Jahre vor dem trojanischen Kriege oder dem Zug des Xerxes oder dem Tode Platos gelebt, ist selbstverständlich kein Verlaß; immerhin liegt darin, daß schon Xanthos Zarathuštra lange vor 480 ansetzt, eine gewisse Bestätigung der sonstigen Angaben über seine Zeit. Windischmann hat auch die weitere Angabe des Hermippos (ebd.) 'vicies centum millia versuum a Zoroastre condita' nicht nur mit einer Änderung (von centum in dena), sondern auch ohne sie zum Beweis dafür benutzt, daß die 21 im 9. nachchristlichen Jahrhundert vorhandenen

---

[1] Über die Echtheit jener Fragmente vgl. jetzt Christ-Schmid, Geschichte der griech. Literatur[6] I, 1912, 454; anders freilich wieder Prášek, Geschichte der Meder und Perser II, 1910, 123, 2.

[2] Über seine Quelle urteilt wohl am richtigsten Cumont a. a. O. II, 1896, 33: 'Théopompe n'est donné comme source que pour la fin du morceau (au début nous trouvons un pluriel vague ἱστοροῦσιν), et cette conclusion est une simple répétition de ce qui précède avec des différences de détail, qui montrent que nous sommes en présence d'une double tradition'. Was er über den kappadokischen und jüngeren Ursprung der ersten sagt, hängt an der Konjektur μῶλυ für ομωμι, die ich nicht für notwendig halte. Loisy, Chronique bibliographique, RHLR 1912, 393 sagt darüber m. E. sehr richtig: 'Il est inconcevable que des critiques aussi éminents n'aient pas hésité à retoucher un texte aussi pleinement satisfaisant et significatif. Omômi est la transcription de haoma, la plante sacrée qui tient une si grande place dans le rituel de l'Avesta. Le témoignage de Plutarque est donc inappréciable. Au lieu de chercher des arguments pour en diminuer la portée, de s'autoriser de la plante moly, dont le nom est cappodocien, pour soutenir que la description concerne les doctrines et les rites des mages de Cappadoce, non les idées ni les rites anciens de la Perse, au lieu de dire que Plutarque appelle le haoma moly, quand, en réalité, il l'appelle de son vrai nom, l'on n'avait qu'à recueillir une indication précieuse touchant l'ancienne religion des Perses, rien absolument n'invitant à penser qu'il s'agisse des mages de Cappadoce'.

Nasks schon im 3. vorchristlichen existiert hätten[1], und ebenso nennt Cumont[2] diese Nachricht — denn nur an sie kann er denken — (obwohl das seinen früher erwähnten Zweifeln widerspricht) 'un renseignement digne de créance'. Aber das ist wohl doch zu kühn; man kann daraus nur schließen, daß schon im 3. Jahrhundert v. Chr. eine umfangreiche Literatur unter dem Namen Zarathuštras vorhanden war. Indes auch das ist wichtig genug. Im einzelnen können wir freilich nur manche mazdaistische Lehren schon bei den vorchristlichen griechischen Autoren nachweisen, namentlich — bereits bei Eudoxos und Aristoteles (Diog. Laert. a. a. O. prooem. VI, 8) — den Dualismus; andere Nachrichten können wir zum Teil wenigstens erst dann mit Sicherheit auf den Mazdaismus beziehen, wenn wir wissen, daß er den betreffenden Schriftstellern wirklich bekannt war oder sein konnte. Ich spreche also von diesen Stellen, sowie von denjenigen, die nur im allgemeinen zur Ergänzung des aus dem Avesta zu gewinnenden Bildes des Parsismus dienen, zunächst wenigstens nicht weiter, sondern erörtere erst die Bedeutung, die die Nachrichten der Griechen für eine dritte den Parsismus betreffende Frage haben.

3) Waren schon die älteren Achämeniden Mazdaverehrer im Sinne Zarathuštras, so konnten bereits zu ihrer Zeit, wenn auch nicht Pythagoras — denn sein Verkehr mit den Magiern ist wohl nicht geschichtlich — wohl aber die nach Babylonien deportierten Juden vom Mazdaismus beeinflußt werden; trifft also jene Voraussetzung zu?

[1] In anderer Weise versucht das Hommel, wenn er Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients 1889, [2]I, 1904, 200 sagt: „Mit den „Versen" sind wohl nur Buchstaben gemeint. Dann hätten wir, wenn man als Durchschnitt ein Wort zu 6 Buchstaben rechnet, ca. 333333 Worte, was den 345700 Worten, auf die West das ursprüngliche Avesta schätzt, nahezu gleichkommt. Wenn allerdings die Nachricht richtig wäre, daß einzelne Nasks vor Alexander d. Gr. noch den 3 bis 6 fachen Umfang gehabt hätten, dann könnten es immerhin an die 2 Millionen Worte (aber auch nicht Verse) gewesen sein."

[2] Les religions orientales dans le paganisme romain 1906, 167.

Daß die Achämeniden Mazdayasner gewesen seien, ist in verschiedener Stärke von Wilhelm[1], Bang[2], Casartelli[3], de Harlez[4], Spiegel[5], Cumont, Gray[6] bestritten worden, teils auf Grund allgemeiner Erwägungen (sie würden neben sich keine solche Erhebung des Priesterstandes geduldet haben) und wegen ihrer Gräber, auf die ich nachher noch komme, teils und vor allem wegen ihrer Inschriften. Aber andere, und besonders ausführlich Tiele[7], haben sie als zarathustrische Mazdayasner zu erweisen gesucht, die diesen Namen mehr verdient hätten, als mancher byzantinische Kaiser den Christennamen. Ich gehe auch auf dieses Problem nicht näher ein, da es für die uns hier zunächst interessierende Frage weniger auf die Religion der Achämeniden, als der übrigen Perser zur Zeit des babylonischen Exils ankommt; für sie aber handelt es sich wieder vor allem um das richtige Verständnis der Darstellung Herodots.

Daß dieser in seiner bekannten Schilderung der *νόμοι* der Perser (I, 131 ff.) nicht den orthodoxen Mazdaismus voraussetze, ist wohl zuerst von Kleuker behauptet worden. Er meinte zeigen zu können, „daß Herodot nur von den eigentlichen Persern rede, und zwar nur das Volkssystem derjenigen Gegend berichte, wohin er gekommen war; daß dieser Volksglaube zwar wesentliche Teile des zoroastrischen Lehrbegriffs enthalte, aber nicht alles, was von diesem Reformator des Magismus eingeführt wurde“.[8] Ähnlich haben sich später Westergaard[9], Raw-

[1] Königtum und Priestertum im alten Iran, ZDMG 1886, 105f., Zur Religion der Achämeniden, ebd. 674.

[2] Beiträge zur Erklärung der Achämenideninschriften, ebd. 533.

[3] La religion des rois Achéménides 1894.

[4] La religion persane sous les Achéménides, Revue de l'instr. publ. en Belgique 1895, 1 ff.

[5] Die alten Religionen in Erân, ZDMG 1898, 187.

[6] The Religion of the Achaemenian Kings JAOS 1901, 21, 177 ff.

[7] Geschichte der Religion im Altertum II, 1903, 371 ff., vgl. auch Prášek a. a. O. I, 1906, 204. II, 113 ff.

[8] a. a. O. 25 f.

[9] Zendavesta I, 1852—54, 17.

linson[1], Cumont und Moulton[2] ausgesprochen, während Lagrange und Krebs aus Herodot, wie sie ihn auffassen, sogar folgern, daß die Reform erst später (um 150 v. Chr.) stattgefunden habe. Das wäre ja nun sicher, gerade wenn sie mit ihrer Deutung Herodots recht haben sollten, unbegründet — denn wenngleich dieser die Reform nicht kennt, so könnte sie doch in Iran schon früher stattgefunden haben —; aber wie steht es mit der erwähnten Auffassung des herodoteischen Berichtes selbst?

Vorher indes noch eine kurze Bemerkung über dasjenige, was wir von Herodot erwarten können. Tiele zweifelt, ob er wirklich in Persien, und nicht nur in Babylonien und Kleinasien, gewesen sei, aber was man für einen derartigen Ursprung der herodoteischen Schilderung von der Religion der Perser anführen könnte, reicht zum Beweis für eine These nicht zu[3]. Gewiß hat er nicht selbst persisch gesprochen; das wird sich, wenn es sich nicht von selbst versteht, gleich aus einer irrigen Bemerkung, die er über die persischen Eigennamen macht, ergeben. Aber daß er sich im übrigen genau erkundigt hat, ist daraus zu entnehmen, daß er gleich zu Anfang seiner Schilderung (c. 131) dasjenige, was er weiß, von dem unterscheidet, was ihm nur so scheint, und ebenfalls am Schluß (c. 140) mit Bezug auf das Vorhergehende sagt: *ταῦτα μὲν ἀτρεκέως ἔχω περὶ αὐτῶν εἰδὼς εἰπεῖν* und dann fortfährt: *τάδε μέντοι ὡς κρυπτόμενα λέγεται καὶ οὐ σαφηνέως*

---

[1] History of Herodotus 1858, [4]1875, I, 414 ff. Auch Prášek unterscheidet den Magismus von dem „arischen Gesetz".

[2] Syncretism in Religion as illustrated in the History of Parsism. Transact. of the Third Internat. Congr. for the Hist. of Rel. 1908, II, 97, Early Religious Poetry of Persia 1911, 36. 56. 66.

[3] Vgl. auch How and Wells, A Commentary on Herodotus 1912, I, 20, 1: 'Some have seen a difficulty in H.'s travels through the Persian Empire, because he had attacked his native prince, who was a dependent of the Great King They postpone his oriental travels, therefore, till after 450 B. C., in order that the traveller may at any rate have the advantage of the 'Peace of Callias'. But there were far too many Greeks in the Persian service all through, for any Greek to have difficulty in Asia Minor, in Syria, or even at Susa itself.'

περὶ τοῦ ἀποθανόντος κτλ. — was so von dem Toten erzählt wird, werden wir später sehen.

Gleichwohl hat sich Herodot nun an einigen Stellen — ich rede zunächst nur von der erwähnten Schilderung im ersten Buche — zweifellos geirrt. Wenn er (c. 131) sagt, die Perser opferten auf den Gipfeln der höchsten Berge dem Zeus, indem sie so den Umkreis des Himmels nännten, so schreibt das erstere zwar noch Kelsos nach (Orig., c. Cels. V, 44), aber schon Xenophon (Cyrop. VIII, 7, 3) und Strabo (XV, 3, 13), die sich ja beide, namentlich der letztere, an Herodot anschließen, mindern es ab; jener sagt nur: *ἐπὶ τῶν ἄκρων*, dieser: *ἐν ὑψηλῷ τόπῳ*. Wie Herodot zu diesem Irrtum gekommen sein könnte, werden wir später sehen; daß er den Umkreis des Himmels Zeus nennt, beruht wohl nicht auf der Charakterisierung des obersten Gottes als des Schöpfers des Himmels, sondern auf der altarischen Bezeichnung des Himmels als Dyāus. Darf man aber dann noch mit Tiele sagen: „soviel Worte, soviel Irrtümer“[1] oder wenigstens: sind diese Irrtümer so schlimm, daß sie das Zutrauen zu Herodots Zuverlässigkeit sehr erschüttern können?

Schlimmer ist allerdings das Versehen, das ihm am Ende desselben Kapitels passiert ist, wenn er da behauptet, die Perser verehrten auch die assyrische Mylitta und arabische Alilat unter dem Namen der Mitra; denn eine solche Göttin (die allerdings auch Ambrosius, epist. c. Symm. I, 18, 30 [PL XLI, 980] annimmt und Kleuker bei Firm. Mat., de err. prof. rel. 5 wiederfinden wollte)[2] gab es, soweit wir wissen, nicht[3] —

[1] a. a. O. 365.

[2] Vgl darüber Ziegler, Iuli Firmici Materni VC de errore profanarum religionum 1907, XXXIV f, Zur neuplatonischen Theologie, in diesem Archiv 1910, 247 ff.

[3] Eine weibliche Gottheit MIOPO kommt allerdings, wie Kluge, Mithrakult (Der alte Orient XII, 3) 1911, 6, bemerkt, auf einer (oder zwei) Münzen, zwar nicht des Kanerkes, aber des Hooerkes vor, die Gardner and Poole, The Coins of the Greek and Scythic Kings of Bactria and India 1886, 138. 144 aufführen, aber LXIII bemerkt ersterer zu der

auch keine androgyne Gottheit Mithras-Mitra, wie sie Creuzer[1] annahm. Aber auch hier können wir wieder leicht erklären, wie Herodot zu diesem Irrtum gekommen sei[2]. Ist nämlich unter der von ihm selbst *Οὐρανίη* genannten Göttin die von Clemens Alexandrinus, protr. V, 65, 4 [Gr Chr Schr XII, 50] als *Ἀφροδίτη Ἀναΐτις* bezeichnete, d. h. Anâhita zu verstehen, so begreift sich ihre Verwechslung mit Mithra aus ihrer häufigen Zusammenstellung mit diesem zunächst auf den Achämeniden-inschriften. Denn wenn eine solche Verwechslung doch nur denkbar war, wenn Anâhita noch nicht lange verehrt wurde, so wird diese Annahme, die man schon wegen des unpersischen Charakters der Göttin machen mußte, ja dadurch bestätigt,

---

Legende: 'In one case the inscription accompanies a figure of Nanaia', und weiterhin: 'The form ΜΙΘΡΘ does not, so far as I know, occur. The deity intended seems therefore rather to be the Iranian sun-god Mihira, than his Graeco-Roman counterpart Mithras'. Noch einfacher meint Cumont, Textes II, 187: 'Il est probable que le mot *Μιορο*, inscrit en exergue, est dû à une simple erreur du graveur'.

[1] Symbolik II, 1811, 18ff. — Die Argumentation von Robertson, Pagan Christs 1903, [2]1911, 296f.: 'In any case, the fact of the combination of Mithra in a double personality with that of a Goddess is made clear, not only by the statement of the Christian controversionalist Julius Firmicus, in the fourth century, and later writers, that the Persians make Mithras both two-sexed and threefold or three-formed, but by innumerable Mithraic monuments on which appear the symbols of two deities, male and female, the sun and the moon, or, it may be, male and female principles of the sun or of the earth. And this epicene or double-sexed character is singularly preserved to us in that Mithraic monument of the Graeco-Roman period which we possess in our own British Museum, in which the divine slayer of the bull presents a face of perfect and sexless beauty, feminine in its delicate loveliness of feature, masculine in its association with the male form' — bedarf wohl nicht erst der Widerlegung; über die letzte Tatsache, die freilich nicht nur auf dieses Denkmal zutrifft, hatte schon Cumont, Textes II, 438, das Nötige bemerkt. — Die Gottheit Mitrah-Astarni, die Berger, Le culte de Mithra à Carthage, RHR 1912, LXV, 1ff. bespricht, ist andrer Art, auch wenn zu ihrer Erklärung die Stelle bei Herodot herangezogen wird.

[2] Es bedarf also auch nicht der Konjektur von Hommel, ΜΙΤΡΑ sei eine spätere Verschreibung für ΝΑΙΤ(Τ)Α.

daß Herodot sagt, während die Perser Sonne, Mond usw. von Anfang an verehrten, hätten sie der *Οὐρανίη* zu opfern erst dazugelernt.

Irrig ist endlich auch die schon erwähnte Bemerkung über die persischen Eigennamen (c. 139), die angeblich alle auf Sigma endigten; denn das ist keineswegs der Fall[1]. Auch wenn Graßl[2] unter Verweisung auf einen Aufsatz über Wortaberglauben von Andrian[3] meint, Herodot könne von ähnlichen Anschauungen bei den Persern gehört haben, so deutet auf solche in seinen Worten nichts hin und erklären sich diese also so noch nicht. Gewiß muß Herodot zu seiner Notiz durch irgendwelche Beobachtung veranlaßt worden sein, aber da er diese nur selbst gemacht haben will, nicht von den Persern mitgeteilt erhalten hat, kann sie in der Tat — obwohl er danach mit den schon vorhin zitierten Worten: *ταῦτα μὲν ἀτρεκέως ἔχω περὶ αὐτῶν εἰδὼς εἰπεῖν* fortfährt — auf Täuschung beruhen.

Dagegen hat man Herodot an manchen anderen Stellen mit Unrecht eines Irrtums beschuldigt.

Wenn er gleich zu Anfang seines Berichts sagt, die Perser hielten es nicht für recht, Götterbilder zu errichten, so wird das allerdings durch die entsprechenden Behauptungen Ciceros (de re publ. III, 9, 14) und Strabos (XV, 3, 13) so wenig bewiesen, wie durch die ähnlichen Aussagen Deinons (Clem. Alex., protr. V, 65, 1 ff. [Gr Chr Schr XII, 49]) und des Maximus von Tyrus (philos. ed. Hobein II, 4). Ebensowenig aber wird es durch die Nachricht des Berosos (Clem. Alex., protr. V, 65, 4 [Gr Chr Schr XII, 50]) widerlegt, Artaxerxes, der Sohn des Dareios Ochos (also Mnemon, 404—359) habe zuerst Bilder der Aphrodite

[1] Vgl. Pott, über altpersische Eigennamen, ZDMG 1859, 359 ff., E. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte I, 1892, 194, auch gegen Lagarde, Mitteilungen IV, 1891, 372.

[2] Herodot als Ethnologe, 1903, 60.

[3] Über Wortaberglauben, Correspondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie 1896, 121.

Anaïtis aufgestellt. Denn das war, wie Clemens selbst sagt, erst später. Außerdem war ja Anahita eine ausländische Gottheit, wir dürfen uns daher nicht wundern, daß sie, wie Windischmann, Tiele und Moulton beobachtet haben, auch im Avesta (Yt. 5, 7. 64. 78. 120ff.) in einer Weise beschrieben wird, die nicht bloße dichterische Phantasie sein kann, sondern die Existenz von Bildern der Göttin voraussetzt. Auch die Darstellung Ahura Mazdas auf den Felsen von Bīsutūn und Nakš-i-Rustam ist wohl nichtpersischen Ursprungs, ebenso wie es die simulacra waren, die nach Curtius Rufus (hist. Alex. M. V, 6 [20], 5) bei der Einnahme von Persepolis durch Alexander zerschlagen wurden, oder gar die Bilder des Ninus und Bel, die sich nach demselben Gewährsmann (III, 3 [7], 16) am Wagen des letzten Darius befanden. Ebenso war das *ξόανον τοῦ Ὠμανοῦ*, das Strabo (XV, 3, 15) erwähnt und selbst gesehen hat, in Kappadokien; man darf daraus also nicht (und vollends schon für die frühere Zeit) auf eine bildliche Verehrung des persischen Vohu Manah schließen, der allerdings auf jenen *Ὠμανός* zurückgehen wird.[1] Vielmehr hat Herodot für seine Zeit mit der Behauptung, die Perser hielten es nicht für recht, Götterbilder zu errichten, wohl im allgemeinen durchaus recht.

Aber wie steht es mit seiner weiteren Aussage, sie urteilten ebenso über Tempel und Altäre? Tiele[2] nennt das „eine törichte Übertreibung", und noch stärker sagt Weißbach[3] unter dem Beifall Krebs': „es wird hohe Zeit, mit der Behauptung des Vaters der Geschichte endlich einmal aufzuräumen". Und ge-

[1] Modi, The Ameshaspands and Strabo, Athenaeum 1912, II, 120 will allerdings *Ὠμανός*, weil er bei Strabo XI, 8, 4 (so ist zu lesen) mit *Ἀνάδατος* zusammengestellt wird, für Ameretât erklären, die — A. wird weiblich gedacht — mit Bäumen und Pflanzen zu tun habe und deshalb durch ein hölzernes Bild (vielleicht ein landwirtschaftliches Symbol) dargestellt werden könne; aber das ist wohl kaum einleuchtend.

[2] a. a. O. 305.

[3] Besprechung von Jackson, Persia Past and Present, ZDMG 1907, 121.

wiß wird sie dadurch, daß auch Deinon (Clem. Alex., protr. V, 65, 1 [Gr Chr Schr XII, 49]) und Cicero (de re publ. III, 9, 14, de leg. II, 10, 26) berichten, die Perser hätten Tempel verworfen, nicht wahrer. Ebensowenig aber wird das letztere durch die Nachricht Strabos (XV, 3, 15) von Heiligtümern persischer Götter, der Anaïtis und des Omanos widerlegt, denn diese Nachricht bezieht sich auf Kappadokien und vielleicht eine spätere Zeit. Läßt Strabo auch zu Anfang seiner Schilderung (XV, 3, 13), so eng er sich sonst zumeist an Herodot anschließt, dessen Notiz über die Verwerfung von Tempeln durch die Perser weg, so geschieht das allerdings gewiß, weil er nachher, wenngleich zunächst mit Bezug auf Kappadokien, von *ἱερά* und besonders *πυραιθεῖα* reden will. Mindestens an solche ist nun aber auch bei den āјadanā (oder, wie es im elamischen, bzw. babylonischen Text heißt: an ṣi-ja-an an na-ap-pan-na, bzw. bitate ša ilani) der Bīsitūninschrift Darius' I. (Z. 63f. bzw. 25 Weißbach, die Keilinschriften der Achämeniden 1911, 20f.) zu denken; konnte dann aber Herodot sich so, wie er tut, aussprechen? Auch darauf gibt Strabo die richtige Antwort, sofern er die Pyrätheen nicht *ἱερά* oder *ναοί*, sondern *σηκοί* nennt. Heiligtümer oder Tempel sind in seinen und auch Herodots Augen nur solche, die sie an ihre griechischen Tempel erinnerten, und das galt nicht nur von den Pyrätheen, sondern wohl auch etwaigen anderen persischen Tempeln nicht.

Ebenso erklärt es sich, daß nicht nur Herodot, sondern auch Strabo das Vorkommen von Altären bei den Persern in Abrede stellt und dieser sie dann doch in den Pyrätheen erwähnt: Altäre im ihnen sonst geläufigen Sinne des Wortes waren das eben nicht. So ist es auch kein Grund gegen die Richtigkeit ihrer Darstellung, wenn in Nakš-i-Rustam Darius I. vor einem Feueraltar steht und solche nach Xenophon (Cyrop. VIII, 3, 12) und Curtius Rufus (hist. Alex. M. III, 3 [7], 9) selbst in den Krieg mitgenommen und bei Aufzügen vor dem König hergetragen wurden. Dagegen von anderen Altären, auf

denen geopfert wurde, hören wir in alter Zeit bei den griechischen Autoren nichts. „Nur Ktesias (Gilmore, The Fragments of the Persika of Ktesias 151) spricht von einem Altar, welchen Darius, als er über den Bosporus setzt, dem Zeus des glücklichen Übergangs erbaut habe. Herodot aber, welcher, als der ältere, es wohl auch genauer wußte, hat hier ohne Zweifel gegen Ktesias recht, wenn er (IV, 137) den Darius zwei Denksäulen setzen läßt. Was endlich Agatharchides von Samos (Plut., Par. min. 2, auch bei Müller, Fragm. hist. graec. III, 197) von einem Altar der Sonne sagt, auf welchem Xerxes ein Kind habe opfern wollen, ist nicht bloß ganz unpersisch, sondern die ganze Erzählung, worin diese Angabe steht, eine der Sage von Mucius Scävola nachgedichtete Fabel."[1]

Weiterhin soll die Beschreibung, die Herodot dann (I, 132) von dem persischen Opfer gibt, nach Tiele[2] so voller Widersprüche sein, „daß er selbst keine klare Vorstellung davon gehabt haben kann. Zu dem, wodurch sich diese Opfer von den griechischen unterscheiden, gehört, daß sie keine Kränze (στέμματα) gebrauchen und keine Feuer anzünden; und in einem Atem sagt er, daß der Opfernde seinen Turban mit Myrten bekränzt und daß das Opfertier geschlachtet und gekocht wird". Allerdings hat Strabo (XV, 3, 13) wohl den ersten Satz weggelassen, weil er ihm der Aussage, die er dann machen wollte, daß nämlich die Perser das Opfer bekränzt hätten, zu widerstreiten schien; aber sollte sich Herodot wirklich so widersprochen, wird er nicht auch hier von seinem griechischen Standpunkt aus geschrieben haben? „Der Grieche setzte den Kranz auf das bloße Haupt, bei den Persern wurde die Tiara des Priesters mit Myrten umwunden. . . . Ebenso nun mit dem Feuer: die Perser errichten keine Altäre und zünden kein Feuer darauf an, um das Opfertier oder einen Teil desselben zu verbrennen; das Feuer beim persischen Opfer hat eine ganz andere Bestimmung und einen anderen Gebrauch."[3] An ihm wurde

[1] Rapp, ebd. 1866, 81. [2] a. a. O. 365. [3] Rapp, a. a. O. 87.

das Fleisch gekocht, das dann verzehrt wurde; daher die Hekatombe, die die Perserkönige nach einer anderen Stelle bei Herodot (VII, 43) und nach Xenophon (Cyrop. VIII, 3, 24) darbrachten — „das vollständige Verbrennen der Tiere, was Xenophon an der genannten Stelle erwähnt, . . . ist eine Übertragung griechischer Sitten auf die Perser".[1] Auch wenn Herodot noch sagt, diese gebrauchten keine Spenden, so denkt er nur an deren griechische Form — daher er anderwärts (VIII, 43, 54) doch selbst von solchen redet und Strabo (XV, 3, 14) die Magier schildert als *ἀποσπένδοντες ἔλαιον ὁμοῦ γάλακτι καὶ μέλιτι κεκραμένον οὐκ εἰς πῦρ οὐδ' ὕδωρ, ἀλλ' εἰς τοὔδαφος.*

Tiele nimmt ferner an der Bemerkung Herodots (I, 132) Anstoß, der Magier, ohne den man kein Opfer darbringen durfte, habe dabei eine Theogonie gesungen, wie sie doch von Himmelskörpern, Elementen und dem Umkreis des Himmels, die die Perser verehrten, nicht hätte gegeben werden können; aber so ist der Ausdruck wohl gar nicht zu pressen.[2] Wenn der Magier bei Herodot erst später erscheint (und auch VII, 54 Xerxes selbst opfert), so ist das vielleicht vielmehr ein Beweis für seine Genauigkeit; denn auch auf dem Relief in Nakš-i-Rustam opfert Darius und bei Xenophon (Cyrop. I, 6, 1; III, 3, 21; VII, 5, 57; VIII, 3, 11. 7, 3) Kyros selbst, wenngleich unter Assistenz der Magier. Erst Strabo (XV, 3, 13) läßt den Magier schon früher in Aktion treten.

Wollte man, obwohl das ja nicht direkt zur Schilderung der Religion der Perser bei Herodot gehört, doch gegen seine Glaubwürdigkeit im allgemeinen auch dies einwenden, daß er (I, 133) sagt, die Perser seien dem Wein sehr ergeben, während doch Strabo (XV, 3, 22) ihre Sitten mit Ausnahme der der Könige mäßig nenne, so handelt es sich dabei zunächst wieder um eine spätere Zeit. Daß aber wenigstens die Könige auch

[1] ebd. 83.

[2] Es bedarf also wohl nicht der Konjektur *θεολογίην*, die Maaß, Orpheus 1895, 54, vorschlägt.

früher nicht mäßig waren, ergibt sich aus der Grabaufschrift Darius' I. und einer ganz gleich lautenden Außerung des jüngeren Kyros, in der sie sich rühmen, viel Wein vertragen zu können, sowie der Schilderung der Perserkönige überhaupt bei Herakleides Kymaios (Athen. IV, 26). Auch daß die Perser Päderastie trieben (Herod. I, 135), wird mindestens durch die Versicherung des Ammianus Marcellinus (XXIII, 6), sie sei ihnen unbekannt, nicht ausgeschlossen. Und ebensowenig, daß sie die weißen Tauben aus dem Lande vertrieben hätten (Herod. I, 138), durch die Tatsache, daß Charon (Fragm. hist. Graec. I, 32) bei Gelegenheit der Expedition des Mardonios solcher gedenkt; denn sie mochten den phönikischen Schiffern gehören.[1]

Tatsächlich bezweifelt Tiele noch die Angabe Herodots (I, 140), jedenfalls die Magier, wahrscheinlich aber auch die anderen Perser begrüben ihre Toten nicht, bevor sie nicht von einem Vogel oder Hund zerrissen worden seien, und verbärgen sie dann in der Erde, nachdem sie sie mit Wachs überzogen hätten. Nach Strabo (XV, 3, 20) begrüben die Perser nämlich die Magier überhaupt nicht, sondern überließen sie den Vögeln, und das sei wohl das richtige. Aber das würde doch wieder erst für eine spätere Zeit gelten, und auch dies nur, wenn Strabo wirklich so zu verstehen wäre und recht damit hätte. Ich halte weder das eine noch das andere für sicher. Wenn Strabo sagt: *θάπτουσι δὲ κηρῷ περιπλάσαντες τά σώματα, τοὺς δὲ Μάγους οὐ θάπτουσιν, ἀλλ' οἰωνοβρώτους ἐῶσι* — so kann das (trotz des Gegensatzes zwischen *οὐ* und *ἀλλά*) auch heißen, die Magier würden erst begraben, nachdem sie von den Vögeln aufgefressen wären; Strabo würde also mit Bezug auf sie mit Herodot übereinstimmen. Aber auch wenn der Satz so zu verstehen ist, wie Tiele will und wie es vielleicht näher liegt, frägt es sich sehr, ob Strabo damit, wenn auch nur für seine Zeit, recht hat. Noch bei Justin (Trogi Pomp. hist. Phil. epit. XXXXI, 3, 5) und in den Akten der persischen Märtyrer

[1] Vgl. How and Wells, a. a. O. 117.

(Assemanus, acta sanctorum martyrum orient. et occid. I, 1748, 79. 83.) ist, allerdings mit Bezug auf die Perser im allgemeinen, die Rede davon, daß die abgenagten Gebeine bestattet würden; d. h. es wird von den Persern überhaupt dasselbe ausgesagt, was Herodot schon von ihnen vermutet und von den Magiern bestimmt behauptet hatte. Dann aber hat er, wie auch Rapp annimmt, wohl vielmehr gegenüber Strabo recht — wenn dieser so, wie Tiele will, zu verstehen ist.[1] Ja Moulton meint, Herodot sei besonders genau, wenn er mit Bestimmtheit nur von den Magiern berichte, daß ihre Toten erst begraben würden, nachdem sie von einem Vogel oder Hund zerrissen seien; das sei eben ursprünglich nur eine magische Sitte gewesen, die sich erst später anderwärts durchgesetzt habe, und daraus erkläre es sich, daß wir von Gräbern der Achämeniden wüßten. In der Tat kann man wohl nicht leicht annehmen, daß in diesen nur die abgenagten Gebeine nachträglich beigesetzt worden seien; es ist wahrscheinlicher, daß ihre unversehrten Leichen so bestattet wurden. Das das bei Kyros nach dem einstimmigen Zeugnis der Alten in Pasargadai geschah, könnte freilich auffallen, da Pasargadai als Magierstadt gilt; aber vielleicht wurde es das erst später oder die Magier hatten wenigstens auf Kyros noch nicht solchen Einfluß.[2]

---

[1] Jedenfalls darf man die Bemerkung Herodots über das Zerreißenlassen der Leichen nicht so erklären, wie Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, 1884, 536 wollte, nämlich aus einer Verwechslung der auf altarischen Anschauungen beruhenden Sitte, daß ein „vieräugiger“ Hund den Leichnam anblicken müsse, um den Dämon aus ihm zu vertreiben, mit dem Brauch der Magier. In der 2. Aufl. (1907—09) geschieht das denn auch nicht mehr.

[2] Moulton glaubt das auch aus der Verhandlung des Kambyses mit seinen „königlichen Richtern“ über die Erlaubtheit der Ehe mit der Schwester schließen zu können, in der nach Herodots Darstellung (III, 31) weder der König noch seine Räte Kenntnis der magischen Sitte der Verwandtenehe verraten, die doch schon Xanthos (Clem. Alex., strom. III, 2, 11, 1 [Gr Chr Schr XV, 200]) erwähne; aber hier ist die Unkenntnis wohl nur auf seiten Herodots.

Ich komme zu der letzten Ausstellung, die Tiele an Herodot macht. Er nennt es ungenau, wenn dieser (I, 140) von den Magiern sagt, sie unterschieden sich weit von den andern Menschen und den Priestern in Ägypten, sofern diese sich scheuten, etwas Belebtes zu töten, außer was sie opferten, die Magier aber mit eigner Hand alles außer Hund oder Mensch töteten; denn — so meint Tiele, „sie werden doch keine ahurischen Tiere getötet haben, abgesehen von denen, welche zum Opfer und zur Speise dienen sollten".[1] Aber anders meint es natürlich auch Herodot nicht; er hielt es nur für überflüssig, hinter *πάντα* das *ὅσα θύουσι* noch einmal zu wiederholen. Daß die Magier auch den Hund oder Mensch[2] nicht töteten und es für ein großes Verdienst hielten, Ameisen, Schlangen und die andern kriechenden und fliegenden Tiere zu töten, diese Schlußbemerkung Herodots erklärt Tiele ja selbst für zutreffend und für einen Beweis für den Mazdaismus der von ihm beschriebenen Perser.[3]

Im übrigen sind freilich diese zuletzt besprochenen Stellen bei Herodot, in denen man mit Unrecht Irrtümer des Geschichtsschreibers gefunden hat, noch nicht sofort als Beweise für die in Rede stehende These zu werten. Wenn die Perser nach Herodot keine Götterbilder, Tempel und Altäre im griechischen Sinne hatten, beim Opfer kein Feuer, keine Spenden und Kränze gebrauchten, so paßt das wohl zum Mazdaismus, beweist ihn aber natürlich noch nicht. Noch weniger ist das selbstverständlich der Fall, wenn die Perser nach Herodot Päderastie trieben und auch das Avesta (Vd. 8, 26 f. 31 f., Yt. 13, 104) dadurch, daß es vor ihr warnt, sie voraussetzt. Ja, selbst jenes eigentümliche Verfahren mit den Toten weist nicht gerade auf den Mazdaismus

[1] A. a. O. 368.

[2] Wie Herodots Bemerkung über Menschenopfer bei den Persern (VII, 114) zu erklären sei, zeigen Rapp 1866, 83 f. und Tiele, a. a. O. 400 f.

[3] Es genügt auch nicht, was Lagrange a. a. O. 53 schreibt: 'Nous concédons volontiers qu'ils s'en font un devoir de conscience . . ., mais autre chose est d'introduire le ressort moral dans une action religieuse, autre chose est de prendre pour point de départ l'idée morale elle-même.'

hin; denn es wird ja nicht erst von Zarathuštra aufgebracht worden sein, um eine Verunreinigung der Erde oder auch des Feuers zu verhüten, sondern hat andere Gründe, die hier nicht näher bezeichnet werden können, und findet und fand sich daher schon bei sehr niedrigstehenden Völkern.[1] Auch die irrige Angabe Herodots, die Perser opferten auf den höchsten Bergen, erklärt Tiele selbst daraus, daß im Avesta ähnliches von den mythischen Paradhātas Haošyaṅha und Yima erzählt werde; so heißt es z. B. Yt. 5, 21. 25. 45. 57 (nach der Übersetzung von Wolff): ihr (der Arǝdvī) opferte Haošyaṅha Paradhāta am Anstieg des Harā(gebirgs), der strahlende, schöne Herden besitzende Yima auf dem Berg Hukairya, der tapfere, tatkräftige Kavay Usan auf dem Berg Erezifya, die tapferen, von Vaēsaka abstammenden Söhne bei dem Paß Xšaϑrō.suka, dem höchstgelegenen in dem hochragenden ašaheiligen Kaṅha — hundert männliche Pferde, tausend Rinder, zehntausend Schafe (vgl. auch 9, 17. 10, 88. 17, 37). Dann hätten wir hier zugleich Parallelen zu der Hekatombe, die Xerxes bei Herodot VII, 43 darbringt, aber den mazdayasnischen Charakter derselben können jene Stellen natürlich nicht beweisen. Und ebensowenig sind Anâhita und Mithra, die Herodot I, 131 miteinander verwechselt, deshalb mazdayasnische Gottheiten, weil ihnen beiden ein eigner Yašt gewidmet ist, der fünfte und der sechste; wir haben vielmehr schon gesehen, daß Anâhita fremden Ursprungs ist und auch Mithra erscheint in den Schriften der gāthischen Periode noch nicht, obwohl er ja durch die Funde von Boghaz Köi als altarisch erwiesen ist. Gewiß werden wir bei der Erwähnung bei Herodot und seine sonstigen soeben wieder erwähnten Angaben auf den Mazdaismus beziehen, wenn der entsprechende Charakter der von ihm beschriebenen Religion der Perser erwiesen ist. Aber das ist eben zunächst nur mit Hilfe seiner vorhin an letzter Stelle angeführten Aussage über das Verhalten der Magier zu den Tieren möglich.

[1] Vgl. Crooke und Söderblom, Death and Disposal of the Dead (Indian, non-Aryan und Parsi), Encycl. of Rel. and Eth. IV, 1911, 481 f. 504 f.

Daß ein Magier nämlich auch zum Zweck des Opfers keinen Hund oder Menschen töten darf, das ist spezifisch mazdayasnisch, und ebenso, daß sie Ameisen, Schlangen usw. töten müssen. Es genüge, zum Beweise für das erstere, auf die häufige Zusammenstellung von Hund und Mensch im Avesta hinzuweisen, und für das letztere, wieder nach Wolff, folgende Stellen aus dem Vendīdād (14, 5f.) anzuführen: 10000 auf dem Bauch kriechende Schlangen soll er niederschlagen, 10000 Hundsschlangen (nämlich) Kahrpuna's soll er niederschlagen, 10000 Schildkröten soll er niederschlagen, 10000 sich aufblähende Frösche soll er niederschlagen, 10000 (Getreide-)körner (ver)schleppende Ameisen soll er niederschlagen, 10000 kleine übelriechende . . . .- Ameisen soll er niederschlagen, 10000 im Kot sich aufhaltende Maden soll er niederschlagen, 10000 abscheuliche Fliegen soll er niederschlagen (vgl. 18, 73). Vor allem aber passen nun die andern, bisher größtenteils noch nicht angeführten Angaben Herodots zum Mazdaismus, wenn ihn auch einige von ihnen für sich allein noch nicht beweisen könnten.

Daß die Mazdayasner Sonne, Mond, Erde, Feuer, Wasser und Winde verehren (Herod. I, 131) braucht ja kaum erst aus dem Avesta belegt zu werden, doch führe ich wenigstens zwei Stellen (Y. 16, 4. 6. 42, 3) an, wo die meisten dieser Gottheiten zusammengestellt werden: Ātar (das Feuer), den Sohn des Ahura Mazdāh, verehren wir; die guten mazdāhgeschaffenen ašaheiligen Wasser verehren wir; die schnelle Rosse besitzende Sonne verehren wir; . . . den Himmel verehren wir; die guttätige Erde verehren wir — und: die Erde und den Himmel verehren wir, und den kühnen mazdāhgeschaffenen Wind verehren wir. Daß an einem reinen Ort geopfert wird, daß dabei weiches Gras (die Baresmanzweige) ausgebreitet wird und ein dabeistehender Magier eine „Theogonie“ singt (Herod. I, 132), paßt ja auch zum Mazdaismus, ebenso wie, daß man nicht ausspeien oder vor einem andern Wasser lassen darf (c. 133). Ferner erklärt sich aus diesem die Hochschätzung des Kinderreichtums (c. 135 f.), heißt

es doch z. B. auch Vend. 4, 47: dir, dem Beweibten spreche ich den Vorrang zu, o Spitama Zarathuštra, vor dem, daß einer unverheiratet altern sollte ... dem mit Kindern (einen höheren) als dem kinderlosen. Die Erziehung zur Wahrhaftigkeit begreift sich auch aus der Verehrung Ahuras, ebenso entspricht die Milde gegen Übeltäter (c. 137) der Milde, die das avestische Strafgesetz auch sonst atmet. „Bemerkenswert ist auch, was Herodot (c. 138) hinzusetzt, daß sie das, was ihnen nicht zu tun erlaubt ist, auch nicht sagen dürfen, wobei man von selbst an den großen Wert denkt, welchen das Avesta neben gutem Denken und Handeln dem guten Reden beilegt.“[1] Endlich erklärt sich aus ihm die Behandlung der Aussätzigen und die Scheu vor Verunreinigung der Flüsse, von der Herodot noch spricht; alles zusammengenommen, kann man nicht zweifeln, daß er die Religion der Perser als Mazdaismus beschreibt.

Oder will man dagegen wirklich einwenden, daß er manche Seiten dieser Religion nicht berücksichtigt? Daß er Zarathuštra nicht nennt, braucht doch wahrhaftig nicht aufzufallen; man braucht es also auch nicht mit Windischmann daraus zu erklären, daß Xanthos bereits davon gehandelt hatte und Herodot sich das also ersparen zu können glaubte; er fühlt sich ja doch sonst nicht als bloßen Ergänzer dieses Vorgängers.[2] Eher könnte man sich wundern, daß auch Ahura Mazda nicht erwähnt wird, aber an ihn hat Herodot wohl bei Zeus, dem er c. 131 die Perser opfern läßt, mit gedacht. Der Verfasser des ersten Alkibiades (17. 121 E f.), Eudoxos, Aristoteles, Theopompos und Hermippos (Diog. Laert., prooem. VI, 8) kennen ja Ὠρομάζης oder Ὠρο-

[1] Tiele, a. a. O. 367.

[2] Vgl. auch How and Wells a. a. O. 23: 'So far as Xanthus is concerned, there is clear evidence that H. was largely independent of him; Dionysius (Antiq. Rom. I. 28) distinctly says that Xanthus made no mention of the Tyrrhenian migration to Italy (H. I. 94) and that he called the son of Atys 'Torrhebus' not 'Tyrrhenus'. It is probable too that the story of Gyges in Xanthus was different. So, though there may have been resemblances between him and H., we quite fail to trace them.'

μάσϑης; so ist er wenig später als Herodot den Griechen jedenfalls bekannt gewesen. An die Ameša Spen̆tas könnte man bei den ἄλλοι oder πάντες ϑεοί mit denken, die Xenophon öfters erwähnt (Cyrop. I, 6, 1. III, 3, 21. VII, 5, 57. VIII, 3, 11. 7, 3), ebenso wie übrigens bei den bagas in den Achämenideninschriften. Ja die Fravašis erwähnt wohl schon Herodot selbst; denn solche sind wahrscheinlich unter den ϑεοί, οἳ Περσίδα γῆν λελόγχασι VII, 53 und den ἥρωες c. 43 zu verstehen — das wird noch deutlicher aus Xenophon, wo II, 1, 1 ϑεοὶ Μηδίαν γῆν κατέχοντες erwähnt werden und dafür III, 3, 22 (neben den ἄλλοι ϑεοί) ἥρωες γῆς Μηδίας οἰκήτορες καὶ κηδεμόνες und ἥρωες Ἀσσυρίας οἰκήτορες erscheinen. Vermißt man aber bei Herodot (wieder wie in den Achämenideninschriften) eine Erwähnung An̆ra Mainyus, so findet sie sich doch bei den von Diogenes Laertius angeführten Autoren, und bei Herodot selbst liegt der mazdayasnische Dualismus dem zugrunde, was er über das Verhalten der Magier zu den verschiedenen Tieren sagt. Von An̆ra Mainyu selbst zu reden, hatte er so wenig Veranlassung, wie eben die Achämeniden; denn Opfer, die jenen dargebracht worden wären, kennt auch das Avesta noch nicht. So könnte man sich eher wundern, daß Herodot (auch VII, 54) nicht des Haoma-Opfers gedenkt, aber auch das ist, weil er damit nichts anzufangen gewußt haben wird, verständlich und wird vielleicht dadurch wieder eingebracht, daß wenigstens nach Windischmann schon Aischylos in den Persern (V. 611 ff.) den Haoma-Trank voraussetzt. Wenn endlich Lagrange — und das wäre dann kein bloßes Argumentum e silentio mehr — aus Herod. III, 62 schließt, die Perser hätten damals noch nicht an die Auferstehung geglaubt, seien also keine orthodoxen Mazdayasner gewesen, so hat sich über diese Stelle (unter dem Beifall Tieles) schon Windischmann mit Recht folgendermaßen ausgesprochen: „Kambyses hatte den Prexaspes mit dem Morde seines Bruders Smerdis beauftragt. Als nun die Kunde vom Aufstand des Pseudosmerdis anlangt, erhebt sich in seinem argwöhnischen Gemüt der Verdacht, Prexaspes habe den Befehl nicht ausgeführt,

dieser rechtfertigt sich und versichert, Smerdis ermordet und mit eigenen Händen begraben zu haben; „wenn dann die Toten auferstehen“, so fügt er bei, „so mach' Dich gefaßt, daß auch Astyages, der Meder gegen Dich aufstehen wird; wenn es aber ist wie vordem, so wird Dir von ihm nichts Neues ersprießen.“ Es ist wahr: diese Worte beweisen nicht, daß Prexaspes an die Auferstehung der Toten geglaubt habe, ja, eber das Gegenteil; daß aber überhaupt von der Auferstehung die Rede ist, welche hellenischen Begriffen so ferne lag, erklärt sich am ungezwungensten, wenn Herodot das persische Dogma kannte und sich seiner zur Kolorierung der Rede eines persischen Mannes bediente.“[1] Jedenfalls war es Theopompos und Eudemos vertraut (Diog. Laert., prooem. VI, 8 f.), dann aber kann es auch schon z. Z. Herodots von den Persern angenommen gewesen sein, ohne daß dieser davon hörte.

Fassen wir zusammen, so kann (was man ja bisher schon zumeist annahm) als bewiesen gelten, daß bereits Herodot und die älteren griechischen Geschichtsschreiber den Mazdaismus kennen — von Strabo bezweifelt es ja auch Lagrange nicht, dessen Darstellung unterscheidet sich aber nur wenig von der seiner Vorgänger. Bereits durch sie wird das Bild des Mazdaismus, das wir aus dem Avesta gewinnen, an einigen Stellen ergänzt, und vor allem werden durch diese vorchristlichen Schriftsteller diejenigen avestischen Anschauungen, die sie kennen, natürlich ebenfalls als vorchristlich erwiesen. Denn das ist jetzt sicher, daß schon den ältesten Griechen, die mit Persern in Berührung kamen, und ebenso den Juden im babylonischen Exil der Mazdaismus bekannt wurde; wir können also auch diejenigen Anschauungen des nachexilischen Judentums, die sich aus diesem selbst nicht erklären, aber im damaligen Mazdaismus die nächste Parallele haben, in der Tat aus diesem ableiten.

---

[1] A. a. O. 236.

Ein hellenistisches Ordal

Von **Adolf Jacoby** in Weitersweiler i. Els.

Im XIII. Bande dieses Archivs S. 525 habe ich das Ordal mit Käse und Brot einer eingehenden Besprechung unterzogen und konnte dort die Zusammenhänge der antiken hellenistischen Zaubertexte mit spätmittelalterlichen griechischen Formeln, die Vassiliev veröffentlicht hat, nachweisen. Im folgenden will ich an einem weiteren Beispiel diese Verbindung aufzeigen, das gleichfalls das zähe Leben dieser alten Überlieferungen durch lange Jahrhunderte hindurch überraschend beleuchtet.

Im gleichen Londoner magischen Papyrus XLVI, der die ältesten Zeugnisse für die Probe mit dem geweihten Bissen enthält, steht Zeile 71 ff. das nachfolgende Mittel, Diebe zu entdecken[1]: *λαβὼν βοτάνην χελκβει*[2] *καὶ βούγλωσσον ὕλισον καὶ τὰ ἐκπιάσματα*[3] *καῦσον καὶ μεῖξον τῷ χυλῷ χρῖσμα*[4] *καὶ γράφε*

---

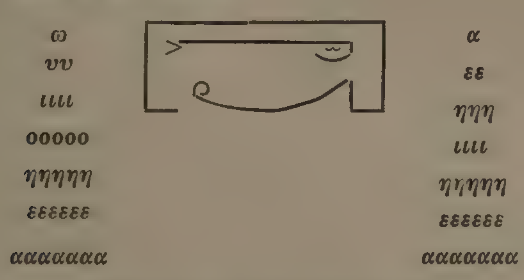
[1] C. Wessely *Griechische Zauberpapyri von Paris und London* in: Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. XXXVI, 1888, 2. Abt. 128 f. Kenyon, *Greek papyri in the British Museum* 1893, 67 ff.

[2] Vgl. dazu Griffith *The demotic magical papyrus of London and Leyden* 1904, 177 f.: '*χελκεβε* - wild garlic, evidently some bulbous plant like the last (nämlich *ἀσφόδελος*), cf. perhaps *γέλγις*.'

[3] Wessely S. 169 vergleicht Theokrit IV, 35 *πιάξας*: *ἐκπίεσμα* heißt sonach „das Ausgepreßte, der Saft.“ Da *χυλός* im folgenden erscheint, müssen hier durchgepreßte feste Bestandteile gemeint sein, was auch zu *καῦσον* besser paßt.

[4] *P* hat für dies Wort *X* und *P* in Ligatur. Wünsch hält das für Abkürzung von *χρῶ*, wie v. 399, 406; vor *χρῶ* wäre ein Punkt zu setzen.

εἰς τοῖχον[1] ʽχοωʼ ἐν αὐτοῖς[2] καὶ λαβὼν πανουργικὸν[3] ξύλον γλύψον σφύραν καὶ ἐν ταύτῃ[4] κροῦε εἰς τὸ οὖς, λέγων τὸν λόγον· ʽἐξορκίζω σε κατὰ τῶν ἁγίων ὀνομάτων π^{α} *τ* κ^{α} *τὸν αρα τατ[5]: χαλχακ χαλκουμ χιαμ χαρ χρουμ Ζβαρ βηρι Ζβαρκομ χρη καριωβ φαριβου καὶ κατὰ τῶν φρικτῶν ὀνομάτων α εε ηηη ιιιι οοοοο υυυυυυ ωωωωωωω[6]*



Ἰάω[7] ωια ιωα αηω ηωα ωαη

παράδος τὸν κλέπτην τὸν κλέψαντα. πόσον κρούω τὸ ὠάτιον σφύρῃ ταύτῃ, ὁ τοῦ κλέπτου ὀφθαλμὸς κρουέσθω καὶ φλεγμαινέσθω ἄχρι οὗ αὐτὸν μηνύσῃʼ. λέγων ταῦτα κροῦε τῇ σφύρῃ.

Es wird also gesagt, daß man gewisse Pflanzen nehmen und auspressen soll; die durchgepreßten Teile werden verbrannt und

[1] Hds. *ταχό-*.

[2] Das griechische *χόω* ʽhäufeʼ gibt keinen Sinn. *χοω* könnte etwa dem unterägyptischen Dialekt des Koptischen entstammen, und zwar könnte man es als den Imper. des Verbums *χωω ponere* auffassen; der Sinn wäre dann etwa: ʽwerdet geworfen (= fallet) auf sie (*ἐν αὐτοῖς*)ʼ. Mitteilung von W. Wreszinski. — Vielleicht bezeichnet hier *ἐν* c. d. das Instrument, s. Blass Gramm. des NT² 118: ʽmit diesen Pflanzen.ʼ

[3] Nach Wünsch wohl ein Holz, mit dem ein Totschlag begangen worden ist, oder von einem Marterinstrument, jedenfalls ein Holz, das wegen des Zusammenhanges mit dem Tode als zauberkräftig betrachtet wird. S. im selben Papyrus v. 66 *μεθʼ ὕδατος πλοίου νεναυαγηκότος*.

[4] S. Anm. 2 Ende.

[5] Goodwin deutet die Abkürzung: *παράδος τὸν κλέπτην*, vgl. Kenyon a. a. O. Das folgende liest Wünsch: *τὸν ἄραντα·* ʽder weggenommen hatʼ.

[6] Zu diesen Vokalreihen vgl. Wünsch *Seth. Verfluchungstafeln* S. 77.

[7] Die übliche Transscription des Tetragrammaton, s. Wünsch *Antike Fluchtafeln* (Lietzmann, *Kleine Texte* 20) 2. Aufl. S. 7.

ihre Asche dem ausgepreßten Saft zugesetzt. Mit dieser Masse schreibt man auf eine Mauer χοω. Dann wird aus zauberkräftigem Holz ein Hammer geschnitzt und damit auf τὸ οὖς geklopft unter Sprechen einer Beschwörung. Wie τὸ οὐάτιον geklopft wird, „so möge des Diebes Auge geklopft werden und sich entzünden, bis es ihn überführt". Unter diesen Worten klopft man mit dem Hammer.

Wessely hat das ους und ουατιον des Textes mit οὖς „Ohr" zusammengestellt.[1] Aber welches Ohr soll denn gehämmert werden? Das Richtige hat vielmehr Griffith gesehen,[2] der die beiden Worte auf das Altägyptische wd't — das ist das in ägyptischen Texten öfter vorkommende 'heilige Auge', vgl. koptisch wad'e, wŏd'e (?) — zurückführt und gleichzeitig den Eigennamen ταουατις als „die des heiligen Auges" deutet. Auf diese Deutung führt nun einmal die Zauberfigur des Textes, die, wie Kenyon richtig gesehen hat,[3] nichts anderes ist, als eine Darstellung eben des „heiligen Auges" selbst, das hier von Zauberbuchstabenreihen eingerahmt ist. (Bei Kenyon sieht übrigens die Figur ein wenig anders aus, höher und schmaler als bei Wessely, dem ich meine Zeichnung verdanke.) Dann aber ergibt sich das auch aus dem ganzen Zusammenhang. Eine Zeichnung wird mit dem Holzhammer beklopft und das Auge des Diebes empfindet die Schmerzen. Nach der bekannten Zaubermethode, die man Sympathiezauber nennt, leidet das entsprechende Glied des Verbrechers, wenn man eine Figur oder Zeichnung unter Beschwörungen mißhandelt.[4] Es muß also vorausgesetzt werden, daß ους und ουατιον mit ὀφθαλμός zusammengehört und auch das Auge bedeutet. Nur

[1] a. a. O. Register 190 s. v.

[2] a. a. O. 64. [3] a. a. O. 68.

[4] Vgl. etwa Wuttke *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart* 3. Bearb. von E. H. Meyer 1900 S. 185 § 254 f., S. 268 § 395 ff., S. 413 § 642 f. Auf dem gleichen Gedankengang beruhen ja auch die Rachepuppen, wie sie aus der Antike (vgl. R. Wünsch, Philologus 1902, LXI 26 ff.) ins Mittelalter (*envoûtement*) übergegangen sind (F. Skutsch, Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau, herausgegeben von Th. Siebs, 525 ff.).

so kommt ein richtiger Sinn in die ganze Handlung. Auch der bestimmte Artikel τὸ ους, der doch auf Vorhergehendes zurückweisen muß, leitet auf diese Spur. Unklar bleibt bei alledem nur das χοω; ist es verderbt oder soll es auf die Zeichnung des „heiligen Auges“ hindeuten? Sicher ist indes, daß die Figur eines Auges auf der Mauer mißhandelt werden soll.

Das „heilige Auge“ ist ein häufiges Amulett,[1] nach links gewandt Abbild des Mondes, nach rechts gerichtet Symbol der Sonne, das im Mythos durch Set, den bösen Gott, öfters zu leiden hat.[2] Es mag also vielleicht im Hintergrund eine jener Drohungen zu suchen sein, wie sie uns im Zauber mehrfach vorliegen,[3] wo der Gott durch die symbolische Mißhandlung oder Bedrohung gezwungen werden soll, des Magiers Willen zu erfüllen. Erkennbar ist freilich nur noch die Analogiewirkung des Zaubers auf den Dieb und sein Auge.

In unanfechtbarer Weise aber wird nun diese ganze Deutung des Textes bestätigt durch eine späte Formel, die Vassiliev aus dem Codex Laurentianus 14 plut. 86 saec. XV fol. 47 ediert hat.[4] Sie lautet: *πρὸς τὸ εὑρεθῆναι τὸν κλέπτην. λαβὼν τὸ λευκὸν τοῦ ὠοῦ μῖξον μετὰ μολύβδου καὶ γράψον εἰς τεῖχον ὀφθαλμὸν καὶ στῆσον τοὺς ὑπόπτους ὥστε βλέπειν πρὸς αὐτόν· καὶ ὁ κλέψας δακρύσει, εἰ δὲ ἀρνεῖται, πῆξον ἧλον ἐν τῷ γραφέντι ὀφθαλμῷ καὶ ὁμολογήσει. κύκλῳ δὲ τοῦ ὀφθαλμοῦ γράψον τό· Ὁ δὲ παράνομος Ἰούδας οὐκ ἠβουλήθη συνιέναι.*

Die Unterschiede sind nicht wesentlich. Die Tinte wird anders angefertigt; zur Überführung dient zunächst das Hinschauen

---

[1] Erman *Ägyptische Religion*² 164. Wiedemann *Die Religion der alten Ägypter* 160.

[2] Vgl. meinen Aufsatz in der *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* X 1909, 187.

[3] Vgl. *Bibliothèque égyptologique* II, 297 ff. *Papyri Graeci musei ant. publ. Lugduni-Batavi ed. Leemanns* II, 13, 2a, 16—19. Dieterich *Jahrbücher für class. Philologie* Suppl. XVI, 796f. Lond. mag. Pap. 46, Zeile 263ff. Wessely S. 133ff. Griffith *dem. mag. pap.* 108f. Eusebius *Praep. ev.* V, 10.

[4] *Anecdota Graeco-Byzantina* I (1893) 341, vgl. LXIX.

auf das gezeichnete Auge, beim Leugnen wird das Auge durch einen Nagel mißhandelt. Statt der Entzündung wird das Tränen des Auges beim Dieb als Schuld angesehen, was aber aufs gleiche hinauskommt. Daß die Verdächtigen vor das gezeichnete Auge treten müssen, ist jedenfalls auch Voraussetzung des ersten Textes. Interessant ist sonst die Umbildung im christlichen Sinn; das „heilige Auge“ ist weggefallen und einfach durch das „Auge“, die antiken Zaubernamen und -zeichen durch den christlichen Spruch über Judas ersetzt. Zugleich sieht man wieder, wie fest diese Zauberbräuche sich gehalten haben.

Zu meinen Ausführungen über den psychologischen Hintergrund solcher Bräuche im XIII. Bande füge ich noch ein Beispiel an. Thiers[1] sagt: *Empêcher quelqu'un que l'on veut retenir de s'enfuir, en faisant ce que font les Turcs pour empêcher que leurs esclaves ne s'enfuyent et ne les quittent. Ils écrivent sur un billet le nom de l'esclave, l'attachent dans la chambre, et avec des paroles magiques et des imprécations qu'ils profèrent sur sa tête, ce pauvre esclave s'imagine en s'enfuyant, qu'il va rencontrer des lions et des dragons qui le dévoreront, que la mer et les rivières vont se deborder pour l'engloutir, ou que l'air est si noir et si épais,[2] qu'il ne sçait où il marche; et épouvanté par toutes les vaines imaginations, il revient dans la maison de son maître, et rentre dans son ancien esclavage, ainsi que le témoigne Maiolus.*

Es ist die kluge Berechnung, die auf die einem abergläubischen Volke eigene Furcht zählt, der die Erfolge solcher Praxis zuzuschreiben sind.

---

[1] *Traité des superstitions,* 4. édition, Avignon 1777, I, 359 nach Maiolus suppl. dier. canic. colloq. 3.

[2] Vgl. dazu Band XIII 589 f.

Lustrum

Von **Ludwig Deubner** in Königsberg

1

Wir verwenden in unserer Wissenschaft häufig die der griechischen Sprache entnommenen Bezeichnungen „kathartisch" und „apotropäisch". Wir verstehen — oder sollten wenigstens verstehen — unter einer kathartischen Handlung eine solche, die vorhandenen Unsegen fortschafft, unter einer apotropäischen eine solche, die drohenden Unsegen fernhält.

Dem griechischen *καθαίρειν* entspricht im Lateinischen das Wort *lustrare*, das mannigfach in dem zu erwartenden kathartischen Sinne gebraucht wird. Ovid bezeichnet mit *lustrare oves* das Ausschwefeln der Schafe an den Palilien[1]; Juno wird nach ihrem Besuch bei Tisiphone von Iris mit Wasser lustriert, ehe sie wieder den Himmel betritt[2]; die Amme der liebeskranken Myrrha bietet sich an, ihr zu helfen, indem sie unter anderem sagt[3]: *sive aliquis nocuit, magico lustrabere ritu.* In diesen drei Beispielen handelt es sich klärlich um eine kathartische Zeremonie, um ein Fortschaffen vorhandenen Unsegens, um Reinigung.

Dem gegenüber steht die seltsame Tatsache, daß die technische Sprache des römischen Kultes die Wörter *lustrare* und *lustratio* speziell zur Bezeichnung eines Ritus verwendet, der, wie man neuerdings hervorgehoben hat[4], apotropäischen Charakter auf-

---

[1] Fasti IV 735. 740.

[2] Ov. Met. IV 478 f. *quam caelum intrare parantem roratis lustravit aquis Thaumantias Iris.*

[3] Ov. Met. X 398.

[4] Vgl. Fowler in dem Sammelband „Die Anthropologie und die Klassiker" S. 212; Deubner, N. Jahrb. 27 (1911), 331.

weist. Denn es kann kaum bezweifelt werden, daß die Umführung der Suovetaurilia bei der privaten Lustration des Ackers und den dieser nachgebildeten Lustrationen des Gaues, der Stadt, der Feldmark und der Bürgerschaft, ebenso wie zahllose Umgänge bei anderen Völkern im letzten Ende den Zweck hatte, das Umkreiste vor drohendem Unsegen zu schützen. Eine italische Analogie liefert jener alte etruskische Ritus, demzufolge man das Areal einer neuen Stadt vor ihrer Erbauung umpflügte[1], eine Begehung, deren übelabwehrender Sinn offen zu Tage liegt. Noch in dem bei Cato de agr. 141,2 erhaltenen Lustrationsgebet an Mars blickt der apotropäische Charakter der Zeremonie recht deutlich durch: *uti tu morbos visos invisosque, viduertatem vastitudinemque calamitates intemperiasque prohibessis defendas averruncesque; utique tu fruges frumenta vincta virgultaque grandire beneque evenire siris, pastores pecuaque salva servassis* usw.[2] Vergleicht man damit das Gebet der Hirten an den Palilien, wie es Ovid[3] paraphrasiert hat, so tritt bei aller Freiheit der dichterischen Behandlung der Unterschied dieses im wesentlichen kathartischen Festes gegenüber der Lustration merkbar hervor, vgl. besonders V. 747 *effugiat stabulis noxa repulsa meis*; und umgekehrt fehlt in diesem Gebet alles ausgesprochen Apotropäische, wie in dem Lustrationsgebet alles ausgesprochen Kathartische.

Es scheint freilich, wenn auch nicht auf sicher römischem Gebiete, vorzukommen, daß man Umgänge zu kathartischen Zwecken veranstaltet. Bei Vergil werden die Teilnehmer an der Leichenfeier des Misenus gereinigt, indem der Trojaner Corynaeus dreimal Wasser um sie herumträgt und sie damit besprengt.[4] Allein

---

[1] Vgl. Gu. Link *De vocis „sanctus" usu pagano* (Königsberg 1910) p. 12, 1.

[2] Vgl. auch Fest. p. 210, 22: bei der *lustratio fundi* betet man *avertas morbum, mortem, labem, nebulam, impetiginem.*

[3] Fa. IV 747 ff.

[4] Aen. VI 229 ff. *idem ter socios pura circumtulit unda, spargens rore levi et ramo felicis olivae, lustravitque viros dixitque novissima verba.*

hier ist das Besprengen das Wesentliche und das Herumgehen hat vornehmlich den Zweck, an alle heranzukommen.[1] Anderseits muß gelegentlich damit gerechnet werden, daß ein lateinisches *circumire* oder ein griechisches *περιέρχεσθαι*, mit dem Akkusativ einer Örtlichkeit verbunden, nicht nur ein Herumgehen um, sondern auch in dieser Örtlichkeit bedeuten kann.[2] H. Schenkl hat in den Röm. Mitt. 21 (1906), 214ff. einige Zeugnisse für das Rezept zusammengestellt, ein Grundstück dadurch von Ungeziefer zu befreien, daß man den Zauber des Menstruationsbluts verwendet. Nach Columella soll die menstruierende Frau um das Grundstück herumgehen, vgl. X 362 *ter circum areolas et saepem ducitur horti*, und wenn es ebenda XI 3, 64 heißt *si mulier .... unamquamque aream ter circumeat*, so wird man gleichermaßen an einen Umgang denken. Anders sieht der Ritus bei Plin. h. n. 28, 78 aus *ire ergo (mulieres) per media arva retectis ... vestibus*, und dazu halte man Geopon. XII 8, 5 *τινὲς δέ, ὅταν κάμπαι πολλαὶ ὦσι, γυναῖκα καθαιρομένην εἰσάγουσιν εἰς τὸν κῆπον ... αὕτη γὰρ ... τρὶς περιελθοῦσα τὸν κῆπον καὶ διὰ μέσου ἐξελθοῦσα εὐθέως ποιήσει ἀφανεῖς τὰς κάμπας*, vgl. Ael. h. a. 6, 36 *ἀπόλλυνται δὲ αὗται (αἱ κάμπαι), γυνὴ τὴν ἐπιμήνιον κάθαρσιν καθαιρομένη εἰ διέλθοι μέση τῶν λαχάνων*. Offenbar bedeutet *περιελθεῖν* an der Geoponikastelle das Umhergehen im Garten, wobei die kathartische Wirkung ohne weiteres klar ist. Die unverständliche Einkreisung bei Columella X 362 ist also auf Rechnung des römischen Nachahmers zu setzen. Danach wird man auch bei Lucian Philops. 12 den

---

[1] Ähnlich sind die Fälle zu beurteilen, in denen *circumferre* schlechthin für *lustrare* gesetzt ist (Marx zu Lucilius 64): denn das *ferre* weist auf die Verwendung eines Reinigungsmittels. Dabei mag außerdem — auch bei Vergil — die unten zur Sprache kommende Umbiegung des Sinnes der Umkreisung hereinspielen. — Das ganze Vorstellungsgebiet des magischen Kreises bedarf einer ausführlichen Behandlung.

[2] Vgl. z. B. Cato de agr. 2, 1 *pater familias ubi ad villam venit, ubi larem familiarem salutavit, fundum eodem die, si potest, circumeat* Andok. 1, 99 *καὶ σὺ ζῇς καὶ περιέρχῃ τὴν πόλιν ταύτην, οὐκ ἄξιος ὤν.*

Ausdruck περιελθεῖν überlegen müssen. Ein Babylonier treibt Gewürm aus einem Grundstück aus θείῳ καὶ δᾳδὶ καθαγνίσας τὸν τόπον περιελθὼν τρίς. Auch hier kann an ein Umhergehen auf dem Grundstück gedacht werden. Andernfalls ist anzunehmen, daß eine verhältnismäßig junge Umbiegung des alten Sinnes der Umkreisung stattgefunden hat. Als sich einmal der Brauch festgesetzt hatte, durch magischen Umgang ein Übel in Zukunft fernzuhalten, konnte allmählich die Vorstellung entstehen, der Umgang sei überhaupt ein Mittel gegen das Übel, auch gegen das schon vorhandene, wobei denn das Verständnis für den apotropäischen Charakter des Ritus völlig verloren ging. Eine solche Umbiegung der Gedanken aber bei der altrömischen Lustration anzunehmen, hat nach dem oben Ausgeführten gar keine Wahrscheinlichkeit, ganz abgesehen davon, daß bei der Prozession der Suovetaurilien keinerlei Unheil vertreibende Reinigungsmittel angewendet werden, wie sie der Babylonier Lucians gebraucht.

Nun könnte man noch meinen, daß die Suovetaurilia den vorhandenen Unsegen gewissermaßen in sich aufsaugen und damit beladen dem Mars dargebracht werden sollten. Dann hätten wir sie als ein Sündenbockopfer zu betrachten, dessen Vernichtung auch das Unheil unschädlich zu machen bestimmt wäre. Allein hiergegen spricht, daß, soviel mir bekannt, für die altrömische Religion kein sicheres Sündenbockopfer bezeugt ist, und dann erscheint bei einem solchen Opfer die Dreizahl der Tiere ganz unverständlich, während sie anderseits ihre ungezwungene Erklärung darin findet, daß der Landmann von jeder der Hauptarten seines Viehbestandes dem Gotte ein Stück als Geschenkopfer darbringt.

Es ergibt sich demnach, daß wir die Lustration der Römer nicht, wie es der Name nahelegt, als einen kathartischen, reinigenden Akt betrachten können. Dagegen sind gewichtige Gründe dafür vorhanden, sie als einen apotropäischen Ritus anzusprechen. Die Sache apotropäisch, der Name kathartisch: hier steckt das eigentliche Problem.

Are the 2 always distinguishable?

2

Lustrare kommt von *lustrum*, und die eigentümlichste und darum älteste Bezeichnung des Lustrationsaktes, die für den Abschluß des Census belegt ist und auch für die vorbildliche *lustratio agri* mit größter Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt werden darf, lautet *lustrum condere*[1]. *Lustrum* gehört zu *luere* „waschen, spülen, reinigen“ und bedeutet das, womit man reinigt, das Reinigungsmittel. Es ist eine Instrumentalbildung mittels des Suffixes *-stro-*, wie *capistrum*, die „Schlinge“, das Ding, womit man fängt, von *capio*, und *monstrum* <**monestrum*, das Ding, womit man jemanden mahnt, von *moneo*. Wie von *lustrum* weiter *lustrare* gebildet ist „ein Reinigungsmittel anwenden“, „reinigen“, so von *capistrum capistrare* „eine Schlinge anwenden“, „halftern“, von *monstrum monstrare*, „ein Mahnmittel anwenden“, „anraten“[2]. Von *lustrum* „das Reinigungsmittel“ ist nun, wie schon Corssen richtig gesehen hat[3], nicht verschieden jenes andere *lustrum*, das einen kotigen Tümpel, einen Aufenthaltsplatz wilder Tiere und in übertragenem Sinne auch das Bordell bezeichnet. Das Wasser, das man zum Reinigen verwendet, wird durch die Reinigung zum Spülicht. Daher kann dasselbe Wort Reinigungsmittel und Kot bedeuten. *Lustrum* ist für diese Doppelseitigkeit des Begriffs nicht das einzige Beispiel. Auch die Wörter *purgamen* und *purgamentum*, die sich als Instrumentalbildungen wie *piamen, piamentum, placamen, placamentum* zu erkennen geben, heißen einerseits „Reinigungsmittel“ und anderseits „Kot“.

Danach ist die ursprüngliche Bedeutung von *lustrum* klar. Doch was heißt *lustrum condere*? Der Thesaurus s. v. gibt *condere*

[1] Vgl. z. B. Liv. I 44, 2

[2] S. z. B. Plaut. Men. 787. Von hier aus entwickelt sich weiter die Bedeutung ‘zeigen’.

[3] Krit. Beitr. zur lat. Formenlehre S. 411. Der ebenda 411f. als naheliegend bezeichnete Schluß, daß die von Festus p. 120, 8 behauptete Verschiedenheit der Quantität des *u* in *lustrum* ‘Pfütze’ und *lūstrum* ‘Lustration’ eine spitzfindige Distinktion der Grammatiker sei, trifft gewiß das Richtige.

mit *peragere* wieder, aber diese Umschreibung ist durch nichts gerechtfertigt. Sie lehnt sich an Redewendungen wie *saecula, diem, soles, noctem condere*[1] an, in denen *condere* soviel wie „beschließen", „zu Ende führen" bedeutet. Aber abgesehen von anderen Unzuträglichkeiten[2] sind jene Wendungen durchaus dichterisch. Wir müssen uns der konkreten Sprache des Kults zuwenden, um klärende Analoga zu erhalten.

Bereits Useners grammatische Feinfühligkeit erkannte, daß *lustrum condere* ein Vergraben des *lustrum* bezeichnen müsse.[3] In der Tat: die Verwendung des Wortes *condere* im Kult befür-

---

[1] Vgl. Usener, Rh. Mus. 30 (1875), 206 (Kl. Schriften IV 118).

[2] Man müßte dann auch *lustrum* als Zeitbegriff fassen; *lustrum condere* würde bedeuten: 'die fünfjährige Periode beschließen'. Diese Bedeutung von *lustrum* ist aber verhältnismäßig jung, wie aus der Etymologie des Wortes erhellt, und paßt somit schlecht zu der begründeten Annahme, daß die Formel *lustrum condere* die altertümlichste Bezeichnung des rituellen Aktes darstellt. Aber selbst wenn man die unwahrscheinliche Meinung vertreten wollte, daß der Ausdruck *lustrum condere* erst für die Beendigung der fünfjährigen Censusperiode erfunden ist, so würde man dadurch in die Enge getrieben werden, daß die betreffende Zeremonie an der neu konstituierten Gemeinde vollzogen wird, also keineswegs einen beschließenden, sondern vielmehr einen eröffnenden Charakter zeigt. Es wäre demgemäß logischer, an Vergil Aen. VI 792f. *aurea condet saecula* (sc. Augustus) zu erinnern, wo es sich um die Begründung eines neuen *saeculum* handelt. Aber dieses und ähnliche poetische Zeugnisse können für die Sprache des Kultus nichts beweisen; vielmehr ist der Ausdruck wahrscheinlich einem falsch interpretierten *lustrum condere* nachgebildet. Um den letzten möglichen Einwand zu erledigen, sei vorausgesetzt, daß *lustrum* nicht den Zeitraum, sondern das Reinigungsopfer bezeichne, das ja gewissermaßen als ein Reinigungsmittel betrachtet werden könnte. Dann hieße *lustrum condere* 'das Reinigungsopfer zu Ende führen', wobei eine recht unnatürliche Weiterbildung der oben angeführten Redewendungen angenommen werden müßte. Aber auch damit wird der Sinn nicht besser, denn man verstünde nicht, warum das 'zu Ende führen' betont wird. Dazu kommen die Worte *lustrum condidit et taurum immolavit,* die der jüngere Scipio von der Amtstätigkeit eines Censors gebrauchte (Cic. de or. II 268): sie zeigen, daß *lustrum condere* nicht auf die Opferhandlung bezogen werden kann.

[3] A.a.O. S. 204 (117). Vgl. Wünsch, Festschrift zur Jahrhundertfeier der Univers. Breslau S. 26, 1.

wortet diese Annahme. *Fulgur condere* nannte man den Akt, mit dem der Blitz bestattet wurde, indem man über der Stelle, wo er in die Erde gefahren war, eine zylindrische Mündung, ein Puteal, errichtete,[1] und *ancilia condere* sagte man vom Bergen der heiligen Schilde in der Regia.[2] *Lustrum condere* bedeutet also aller Wahrscheinlichkeit nach das Bergen oder Vergraben des Reinigungsmittels, oder besser des Spülichts. Primitive Anschauung macht zwischen Materiellem und Immateriellem keinen Unterschied. Immaterieller Unsegen wird durch einen materiellen Reinigungsakt entfernt. Das Reinigungsmittel ist nicht nur durch den materiellen Schmutz zum Kehricht geworden, sondern an ihm haftet auch die immaterielle Befleckung, die es fortschafft. Es ist also, weil von ihm eine Ansteckungsgefahr ausgeht, in hohem Maße gefährlich[3] und muß deshalb weggeworfen oder vergraben werden. Von den Griechen ist dies Verfahren bekannt, sie warfen ihre *καθάρματα* besonders gerne auf die unheimlichen Kreuzwege.[4] Für die Römer darf aus der Formel *lustrum condere* auf einen gleichen Akt geschlossen werden.

Dies lehrt die Sprache. Ist von hier aus eine Lösung des oben gestellten Problems möglich?

3

Zunächst scheinen sich die Schwierigkeiten zu verdoppeln. Das, was wir vom Hergang der Lustration wissen, bietet nicht den geringsten Anhalt für ein Bergen des Lustrum. Usener (a. a. O.) meinte, die Opfertiere seien vergraben worden. Damit kämen wir auf die schon oben abgelehnte Möglichkeit zurück, daß die Suovetaurilia ein Sündenbockopfer darstellten. In diesem Falle wäre die Bestattung der unheilbeladenen Tiere ganz folge-

[1] S. Thes. l. l. IV 152, 42; Lucan I 606 f. Vgl. auch Sil. 16, 126 *portentaque vestra secundi condite, caelicolae.*

[2] Vgl. Suet. Otho 8, 3.

[3] S Petron 134 *quae striges comederunt nervos tuos, aut quod purgamentum nocte calcasti in trivio aut cadaver?*

[4] S. Schoemann-Lipsius, Griech. Alt II[4] 376, 1.

richtig. Jedoch abgesehen von den bereits vorgebrachten Bedenken wäre es dann in hohem Maße auffallend, daß wir nichts von dieser Bestattung hören, ganz zu schweigen von der Ungeheuerlichkeit, daß solch ein Opfer als Gabe an Mars aufgefaßt worden sein sollte, wie es tatsächlich aufgefaßt wurde.[1]

Die Lösung der Frage scheint in einer anderen Richtung zu liegen. Die Lustration, wie wir sie kennen, ist ein apotropäischer Ritus, ihr Name und die Formel *lustrum condere* weisen auf eine kathartische Begehung. Daraus folgt, daß es wahrscheinlich eine Zeit gegeben hat, in der die Lustration aus einem doppelten Akte bestand, einem kathartischen und einem apotropäischen. Eine Analogie bieten die Palilien, an denen zuerst die Schafställe mit Wasser aufgewaschen und ausgekehrt, dann Zweige und Kränze an die Stalltüren geheftet wurden.[2] Der erste Teil dieser Zeremonie ist kathartisch, der zweite apotropäisch. Zuerst erfolgt die Beseitigung vorhandenen Unsegens, dann die Sicherung gegen den in Zukunft drohenden.[3] Vielleicht darf auch noch in den Worten des Livius (III 18, 10) *Capitolium purgatum atque lustratum* ein solch doppelseitiger Ritus erkannt werden.

Eine kathartische Begehung und ein Bergen des *lustrum* läßt sich für die vorrömische Farm noch von einer anderen Seite her erschließen. Der 15. Juni hat im römischen Kalender die Note *Q(uando) St(ercus) D(elatum) F(as)*. Die Tage vorher sind *dies nefasti*,[4] von unheimlichem Charakter: man feiert keine Hochzeit; die Flaminica Dialis darf weder ihr kurz geschorenes Haar kämmen, noch sich die Nägel schneiden oder bei ihrem Manne schlafen.[5] Der Grund davon ist, daß der Tempel der Vesta ge-

[1] Vgl. z. B. Cato de agr. 141, 3.

[2] Ov. fa. IV 736 ff.

[3] Vgl. auch den mazedonischen Ritus bei Liv. 40, 6, wo das Hindurchgehen des Heeres zwischen den Hundehälften kathartische, die *decursio* und der Scheinkampf höchstwahrscheinlich apotropäische Bedeutung haben.

[4] Die enge Verwandtschaft der *dies nefasti* und ihrer älteren Brüder, der *dies religiosi*, ist in diesem Falle besonders gut zu erkennen.

[5] Ov. fa. VI 227 ff.

reinigt wird und offen steht, und da mit Unrat Unheil verknüpft ist, so tritt eine Beseitigung der Gefahr erst dann ein, wenn der Unrat geborgen ist: *quando stercus delatum fas.* Der Kehricht des Vestatempels wurde auf halber Höhe des Clivus Capitolinus in einem Seitengäßchen fortgeworfen und der Ort — so weit ging man in der Vorsicht — mit einer Tür geschlossen.[1] Nichts kann passender mit den Worten *lustrum condere* bezeichnet werden.

Der staatliche Vestadienst stammt aus dem Privatkult. Die Reinigung des Vestatempels und die damit verbundenen Vorstellungen müssen ihr Vorbild in dem häuslichen Leben der alten Farmer gehabt haben. Ein *lustrum condere,* wie am 15. Juni auf dem Kapitol, muß es in uralter Zeit auch auf dem Bauernhofe der römischen Vorfahren gegeben haben. Mir scheint, die Dinge schließen sich zusammen. Die alte Farm der vorrömischen Urzeit beging, wenn unsere Betrachtung richtig ist, einen Ritus, der aus zwei Teilen bestand: zunächt erfolgte eine Reinigung des Hauses, die ihren Abschluß darin fand, daß der unheilvolle Kehricht an abgelegenem Orte verborgen oder vergraben wurde; dann zog man in feierlicher Prozession, noch ohne ein Opfer darzubringen, um das Grundstück, damit durch den magischen Kreis aller von außen drohende Unsegen ferngehalten würde.

Als der entscheidende Moment dieser Begehungen, an dem alle gewissermaßen aufatmeten, weil die vorhandene Ansteckungsgefahr beseitigt war, erschien das Bergen des Kehrichts, und so kann man es verstehen, daß die Formel *lustrum condidit* a potiori für die Gesamtheit der vollzogenen Riten gebraucht wurde und

---

[1] Vgl. besonders Fest. p. 344, 13 *stercus ex aede Vestae XVII Kal. Iul. defertur in angiportum medium fere clivi Capitolini, qui locus claudi- tur porta stercoraria. tantae sanctitatis maiores nostri esse iudicaverunt.* Nach Ov. fa. VI 713 werden die *purgamina Vestae* in den Tiber geworfen (vgl. Wünsch, Festschr. zur Jahrhundertfeier der Univ. Breslau S. 26). Ob das eine Änderung des Verfahrens ist, oder ob man die auf dem Kapitol angesammelten Massen periodisch in den Tiber abführte (s. Wissowa, Rel. u. K. d. R.² S. 160), wird nicht leicht entschieden werden können.

daß man weiterhin die ganze Feier kurz mit dem Worte *lustrum* bezeichnete. Dann trat der kathartische Teil der Zeremonien in den Hintergrund,[1] wahrscheinlich mit dem Aufkommen der Göttervorstellungen und der Einführung von Opfern, in unserem Falle der Suovetaurilien. Jetzt, da man von dem Gotte das Heil erbat, hatten die alten Riten keinen Sinn mehr. Der apotropäische Umgang freilich lebte fort in der Umführung der Opfertiere vor dem Opfer, jedoch ohne daß man sich seiner Bedeutung bewußt blieb; das alte rituelle Reinemachen hingegen wurde im häuslichen Leben vergessen und hielt sich nur noch im Staatskulte der Vesta.

Schließlich brauchte man das Wort *lustrum* von der Opferprozession der Suovetaurilia und verstand unter *lustrum condere, lustrum facere, lustrum mittere, lustrare* das Ausüben eben dieser religiösen Handlung. Ja, es mußte dahin kommen, daß der apotropäische Umgang im Anschluß an den Sprachgebrauch allmählich als ein kathartischer Akt betrachtet wurde.[2]

---

[1] Eine bemerkenswerte Analogie aus russischem Gebiete findet man Arch. f. Religionswiss. IX 1906, 452 f. Ich hebe hier nur die wesentlichen Punkte heraus. Um den 'Kuhtod' aus dem Dorf zu vertreiben, rennt eine Frau mit einem schwarzen Hahn von einem Ende des Dorfs zum anderen, indem sie unterwegs zu jedem Haus läuft; die übrigen Frauen laufen ihr nach und schreien: „Geh unter, du schwarze Krankheit“. Dann wird der Hahn verbrannt. Hierauf erfolgt eine dreimalige Umpflügung des Dorfes, wobei ein Heiligenbild vorangetragen wird (S. 453). Also deutlich ein kathartischer und ein apotropäischer Ritus. Anderseits umpflügte man ein Dorf, um den Kuhtod oder — in neuerer Zeit — die Cholera auszutreiben (S. 452): d. h. der kathartische Ritus fiel weg und dem apotropäischen wurde ein kathartischer Sinn untergeschoben.

[2] Vgl z. B. Lucan I 593 von den beim Amburbium amtierenden Pontifices *festo purgantes moenia lustro.*

Zusatznote. Zu S. 129 Z. 10 ff. ist hinzuzufügen, daß Columella XI 3,64 und Plinius h. n. 28,78 griechische Quellen zitieren: Col. den 'Demokrit' (vgl. Col. X 358 *Dardaniae . . artes*), Plin. den Metrodor von Skepsis.

Die Entwickelung des Terminuskultes

Von **Ernst Samter** in Berlin

Als ich vor zehn Jahren in der Berliner Philologischen Wochenschrift (1902 Sp. 905 ff.) über Wissowas Religion und Kultus der Römer berichtete, hatte ich am Schluß Bedenken gegen seine Auffassung des Terminus erhoben, nach der dieser Gott ursprünglich kein selbständiges Wesen, sondern ein Beiname des Juppiter war. Gründe für meine abweichende Ansicht hatte ich dort nicht angegeben, sondern nur versprochen, an anderer Stelle die Entwickelung des Terminuskultes ausführlicher zu erörtern. Einen kurz darauf entworfenen kleinen Aufsatz über dies Thema hatte ich dann *in nonum annum* liegen lassen, und erst vor kurzem war ich auf die freundliche Mahnung des Herausgebers dieser Zeitschrift daran gegangen, ihn druckfertig zu machen.

Als ich damit fast zum Abschluß gekommen war, erhielt ich die eben erschienene zweite Auflage der 'Religion der Römer', und ich ersah daraus, daß Wissowa seine Ansicht über den Terminus geändert hat. Er erklärt es jetzt mit Recht für zweifellos, daß der Grenzstein selber ursprünglich ebenso einen fetischistischen Gottesdienst genoß wie der Herd oder die Tür und daß bei dem Feste der Terminalien das Opfer dem Grenzstein selber dargebracht wurde. Zu meiner großen Freude brauchen sich daher nun meine Ausführungen in der Hauptsache nicht mehr gegen den Meister der römischen Religionswissenschaft zu wenden, von dem ich hierbei nur noch in einigen Kleinigkeiten abweiche, vielmehr hoffe ich, seine jetzige Anschauung wird durch meine Darlegungen noch etwas fester gestützt werden.

Auch schon Marquardt hatte übrigens Terminus als Juppiter Terminus erklärt[1], zu der gleichen Ansicht neigte Fowler[2], und neuerdings hat Carter den Terminuskult aus dem Juppiterkulte hergeleitet, er erklärt, von einem wirklichen Gotte Terminus höre man vor der Kaiserzeit absolut nichts und der Grenzstein in der *cella* des Juppiter sei einfach ein Attribut des Juppiter O. M., der Ausdruck seiner Gewalt über die Limitatio.[3]

Die wichtigste Stelle ist die Schilderung, die Siculus Flaccus von den Opferzeremonien beim Setzen der Grenzsteine gibt. Grom. vet. ed. Lachmann I p. 141: *cum (antiqui) terminos disponerent, ipsos quidem lapides in solidam terram rectos conlocabant, proxime ea loca, in quibus fossis factis defixuri eos erant, et unguenta velaminibusque et coronis eos coronabant. in fossis autem, in quibus eos posituri erant, sacrificio facto hostiaque immolata atque incensa facibus ardentibus in fossa cooperti*[4] *sanguinem instillabant eoque tura et fruges iactabant. favos quoque et vinum aliaque, quibus consuetudo est Terminis*[5] *sacrum fieri, in fossis adiciebant. Consumptisque igne omnibus dapibus super calentes reliquias lapides collocabant.*

Beim Setzen eines Grenzsteins wurde hiernach eine Grube gegraben. In diese goß man das Blut des geschlachteten Opfertiers hinab; man schüttete Weihrauch, Feldfrüchte, Honig, Wein hinunter. Alles Hineingeworfene wurde in der Grube verbrannt; dann stellte man auf die noch heiße Asche den Grenzstein, der

[1] Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III², 23.

[2] Fowler, The Roman festivals of the period of the republic p. 326. Fowler fügt freilich trotzdem hinzu, daß Juppiter und Terminus bis zum Jahre 76 getrennt blieben. Vgl. unten S. 144, Anm. 1.

[3] Carter, Die Etrusker und die römische Religion, Röm. Mitt. 1910, S. 84. Vgl. auch die frühere Darlegung Carters, De deorum Romanorum cognominibus quaest. selectae (Lips. 1898) p. 14 f.

[4] Lachmann vermutet *cooperta*; *cooperti* ist aber jedenfalls richtig überliefert, in der Bedeutung von *velati*, d. h. das Opfer wurde *ritu Romano* (s. Wissowa a. a. O.² S. 396. 417) vollzogen.

[5] *Terminis* bietet die Überlieferung, nicht, wie Lachmann in den Text setzte, *Termini*.

schon vorher gesalbt und mit Binden und Kränzen geschmückt wurde. Das Ausschlaggebende ist hier die Tatsache, daß das Opfer beim Setzen eines Grenzsteins in eine Grube gelegt wird. Hätte der Grenzstein von Anfang an unter Juppiters Schutz gestanden, so würde man diesem Gotte auch bei der Setzung des Grenzzeichens opfern. Juppiter aber ist ein Himmelsgott. Daß man für einen Himmelsgott die Opfergabe nicht unter die Erde bringt, ist an sich selbstverständlich und auch für den römischen Kult ausdrücklich bezeugt, nur dem Kulte unterirdischer Mächte dienen Opfergruben.[1] Der Kult an den Grenzsteinen kann also nichts mit dem Juppiterkulte zu tun haben. Nicht dem Himmelsgotte, sondern unterirdischen Gottheiten wird das Opfer beim Setzen des Grenzsteins gebracht, und ihnen gilt dann natürlich überhaupt der Kult, der dort regelmäßig geübt wird, also auch das Terminalienfest. Welcher Art diese unterirdischen Mächte sind, darüber läßt sich mit Sicherheit nichts feststellen, aber, wie mir scheint, liegt wohl die Annahme nahe, daß es die in der Tiefe der Erde hausenden Schutzgötter der Äcker sind, die man beim Setzen des Grenzsteins veranlassen will, auch die Grenzen des Ackers zu schützen: sie nehmen nun den Grenzstein zum Sitze und werden mit seinem Namen bezeichnet.[2] Danach gibt es

---

[1] Paul. p. 29: *Altaria ab altitudine dicta sunt, quod antiqui diis superis in aedificiis a terra exaltatis sacra faciebant; diis terrestribus in terra, diis infernalibus in effossa terra.* Lact. Plac. ad Stat. Theb. IV, 459: *Tria sunt in sacrificiis loca, per quae piationem facimus. Scrobiculo facto inferis terrestribus supra terram sacrificamus, caelestibus exstructis focis.* Interpol. Serv. Aen. III, 134: *quidam aras superorum deorum volunt esse, medioximorum, i. e. marinorum, focos, inferorum vero mundos:* Vgl. die Schilderung des *mundus* bei Ovid, fast. IV, 821: *Fossa fit ad solidum, fruges iaciuntur in ima.*

[2] Vgl. auch de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen S. 7: „Der Bauer nahm einen Stein oder Klotz, den er aus irgendwelchem Grund für die Wohnung eines Geistes hielt, und stellte ihn auf zum Schutze seines Ackers; oder er führte durch gewisse Zeremonien einen Geist in einen beliebigen, von ihm in den Boden seines Ackers halb eingegrabenen Stein hinein." — Daß der Stein als Wohnsitz einer Gottheit angesehen wurde, betont auch Fowler, The Roman festivals of the period

natürlich nicht einen Terminus, sondern viele — so viele wie es Grenzsteine gibt.

Daß das Terminalienfest einer Mehrzahl von Grenzgottheiten gilt, wird bestätigt durch den Bericht des Dionys von Halikarnaß[1]. Dionys sagt zwar am Beginne, daß Numa die Grenzsteine dem *Ζεὺς ὅριος*, d. h. dem Juppiter Terminus oder Terminalis, geweiht habe. Aber diese Angabe wird widerlegt durch das, was er selbst weiterhin mitteilt. Bei der Schilderung des Rituals der Terminalien — und nur dies kann für uns maßgebend sein — sagt er nämlich nicht etwa, wie man nach dem Eingange erwarten müßte, daß man an diesem Feste dem Juppiter geopfert habe, sondern er erzählt, daß man den Grenzsteinen das Opfer darbringe und diese für Götter halte[2], und er bezeichnet vorher ganz ausdrücklich die Terminalien als ein Fest der *ὅριοι θεοί*, der Grenzgötter.

Wissowa sieht in der letzten Bemerkung einen Widerspruch zu dem, was Dionys im folgenden sagt[3], meines Erachtens nicht mit Recht. Denn wenn Dionys sagt, man halte die Grenzsteine (*ter-*

---

of the republic p. 326, aber er neigt zu der Annahme, daß Juppiter diese Gottheit war.

[1] Dionys. II, 74: *κελεύσας γὰρ ἑκάστῳ περιγράψαι τὴν ἑαυτοῦ κτῆσιν καὶ στῆσαι λίθους ἐπὶ τοῖς ὅροις ἱεροὺς ἀπέδειξεν ὁρίου Διὸς τοὺς λίθους καὶ θυσίας ἔταξεν αὐτοῖς ἐπιτελεῖν ἅπαντας ἡμέρῃ τακτῇ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐπὶ τὸν τόπον συνερχομένους, ἑορτὴν ἐν τοῖς πάνυ τιμίαν τὴν τῶν ὁρίων θεῶν καταστησάμενος . . . εἰ δέ τις ἀφανίσειεν ἢ μεταθείη τοὺς ὅρους ἱερὸν ἐνομοθέτησεν εἶναι τοῦ θεοῦ τὸν τούτων τι διαπραξάμενον . . . τοῦτο δ' οὐκ ἐπὶ τῶν ἰδιωτικῶν κατεστήσατο μόνον κτήσεων τὸ δίκαιον, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν δημοσίων, ὅροις κἀκείνας περιλαβών, ἵνα καὶ τὴν Ῥωμαίων γῆν ἀπὸ τῆς ἀστυγείτονος ὅριοι διαιρῶσι θεοὶ καὶ τὴν κοινὴν ἀπὸ τῆς ἰδίας. τοῦτο μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων φυλάττουσι Ῥωμαῖοι μνημεῖα τῆς ὁσίας αὐτῆς ἕνεκα. θεούς τε γὰρ ἡγοῦνται τοὺς τέρμονας καὶ θύουσιν αὐτοῖς ὁσέτη τῶν μὲν ἐμψύχων οὐδὲν (οὐ γὰρ ὅσιον αἱμάττειν τοὺς λίθους), πελάνους δὲ δημητρίους καὶ ἄλλας τινὰς καρπῶν ἀπαρχάς.*

[2] Vgl Plut. Num. 16: *ὁ δὲ Τέρμων ὅρος ἄν τις εἴη καὶ θύουσιν αὐτῷ δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ κατὰ τοὺς τῶν ἀγρῶν περιορισμούς.*

[3] Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2], S. 137, 2: „Dionys. Hal. a. a. O. § 4: *θεούς τε γὰρ ἡγοῦνται τοὺς τέρμονας καὶ θύουσιν αὐτοῖς ὁσέτη*; daneben allerdings § 2: *ἑορτὴν . . . τῶν ὁρίων θεῶν.*“

mini) für Götter, so kann er sie eben auch als Grenzgötter bezeichnen: der Unterschied zwischen *τέρμονες* und *ὅριοι θεοί* ist nur derselbe wie der, daß wir termini und Termini schreiben, was im Grunde keine sachliche Differenz ist.

Dionys bestätigt uns also das, was sich aus dem Berichte des Siculus Flaccus ergab, daß der Terminuskult ursprünglich nichts mit dem Juppiterkult zu tun hatte, daß die Terminalien ein Fest der vielen in den Grenzsteinen wohnenden Gottheiten war. Aber in demselben Kapitel erwähnt Dionys, derjenige, der einen Grenzstein verrücke, sei nach Numas Anordnung *ἱερὸς τοῦ θεοῦ*. Das *τοῦ θεοῦ* ist hier etwas merkwürdig, denn zunächst vorher war der Pluralis *ὅριοι θεοί* gebraucht. Da sich der Sing. *τοῦ θεοῦ* darauf nicht beziehen kann, muß der weiter vorher genannte Zeus *ὅριος* gemeint sein, es ergäbe sich also doch wieder ein Zusammenhang zwischen Juppiter und dem Grenzsteinkult. Wissowa[1] meint, die alte Bestimmung, wonach, wer den Grenzstein auspflügt, selbst samt dem Ochsengespann *sacer* sein sollte, sei in historischer Zeit jedenfalls dahin verstanden worden, daß der Frevler *Jovi sacer* wurde. Daß Dionys oder seine Quelle diese Auffassung gehabt, ergibt sich natürlich aus den Worten des Schriftstellers. Daß aber tatsächlich überhaupt in historischer Zeit derjenige, der den Grenzstein verrückte, dem Juppiter verfallen war, wird sich schwerlich erweisen lassen. Denn da, wie wir sahen, Dionys' Angabe, daß die Grenzsteine dem Zeus *ὅριος* heilig seien, mit seiner eigenen weiteren Mitteilung über die Terminalien im Widerspruch steht, so scheint mir auch die Bemerkung über die Strafe des Grenzsteinfrevlers kein einwandfreies Zeugnis. Ein weiteres Zeugnis aber dafür, daß derjenige, der den Grenzstein verrückte, *Jovi sacer* war, existiert nicht. Denn Paulus sagt nur, daß der Verbrecher *sacer* war, nicht aber, daß er dem Juppiter verfallen war.[2] Einer bestimmten Gottheit wird

[1] 2. Aufl., S. 138. [2] Paul. p. 368, 3: *Termino sacra faciebant, quod in eius tutela fines agrorum esse putabant. Denique Numa Pompilius statuit eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse.*

der Schuldige allerdings immer geweiht,[1] es muß also auch bei Paulus eine bestimmte Gottheit gemeint sein. Daß aber Juppiter zu ergänzen sei, ist ganz unsicher. Viel wahrscheinlicher ist es wohl, daß der Frevler der Gottheit *sacer* war, die in der Notiz selbst genannt ist, d. h. dem Terminus selbst (oder, besser gesagt, demjenigen Terminus), gegen den er sich vergangen hatte.[2] Das ist um so weniger unwahrscheinlich, als, wie sich vorher ergab, die Termini zu den unterirdischen Mächten gehören, unterirdischen Gottheiten aber am häufigsten Verbrecher geweiht wurden.[3]

Wie aber erklärt sich der „Juppiter Terminus" und welche Bewandtnis hat es mit der Terminusverehrung auf dem Kapitol? Nach der Überlieferung bestand eine Kultstätte des Terminus dort schon vor der Erbauung des Juppitertempels und blieb auch nach dieser noch erhalten. Wissowa[4] meint, der wahre Sachverhalt sei der, daß sozusagen ein staatlicher Vertreter aller Grenzsteine, der sich zu den zahllosen *termini* der Grundstücke ebenso verhalte wie die Vesta publica populi Romani zu den Herdstellen der einzelnen Häuser, dem Juppiter als dem Schützer von Recht und Treue unterstellt worden sei. Wäre das richtig, so könnte man von einem wirklichen Terminusheiligtum auf dem Kapitole nicht sprechen, ich sehe aber gar keinen Grund, die unzweideutigen Zeugnisse über das *fanum* des Terminus auf

[1] Mommsen, Röm. Strafrecht S. 903.

[2] Bestätigt würde diese Auffassung vielleicht auch durch die von Wissowa (2. Aufl., S. 138, 3) angeführte Inschrift (Buecheler, carm. epigr. nr. 269), in welcher der Terminus selbst dem ihn beschädigenden Hirten droht, daß er durch sein eigenes Gefährt zu Tode geschleift werden solle. Doch wage ich es nicht, dies Gedicht als Zeugnis zu verwenden, weil der Name Terminus hier auf Ergänzung beruht. — Wissowa fügt in der eben angeführten Anmerkung dem Hinweis auf Dionys. II, 74 noch hinzu: „vgl auch Ovid. fast. II, 676": der Sinn dieser Stelle ist doch aber nur, Terminus sei — bei der Gründung des kapitolinischen Juppitertempels — dem Juppiter nicht gewichen, um so weniger dürfe er *vicino roganti* weichen; für die Frage, wem der Verrücker des Grenzsteins *sacer* sei, kommen diese Verse also nicht in Betracht.

[3] Dionys. II, 10. [4] 2. Aufl., S. 137.

dem Kapitol in Zweifel zu ziehen.[1] Wissowa hat sehr mit Recht die Analogie der Vesta publica herangezogen, man kann als eine zweite Analogie den Janusbogen auf dem Forum betrachten, „der aus der Unzahl von *iani* ebenso hervorragt wie z B. der Herd der römischen Gemeinde aus der ungezählten Menge privater Feuerstellen."[2] Aber diese Analogie trifft nur zu, wenn man in Übereinstimmung mit der Überlieferung eine wirkliche Kultstätte des Terminus auf dem Kapitol annimmt. Ebenso wie man den im Herde und im Torbogen waltenden Gottheiten einen eigenen Staatskult gewidmet hat, ebenso hat man auch von den zahlreichen Grenzsteinen einen für den Staatskult herausgegriffen. Da der Juppiterkult auf dem Kapitol erst unter etruskischem Einfluß entstanden scheint[3], also keinesweg der ältesten römischen Religion angehört, die Verehrung der Grenzsteine dagegen sicher uralt ist, so ist es durchaus nicht merkwürdig, daß eine Kultstätte eines Terminus vor der Erbauung des Juppitertempels auf dem Kapitol existiert hat. Es muß natürlich ein wirklicher Grenzstein gewesen sein, vielleicht, wie Fowler[4] vermutet, der Grenzstein zwischen der palatinischen Stadt und dem Quirinal. Da einen Grenzstein von seinem Platze zu nehmen schweren Fluch auf den Täter lud, so durfte auch der kapitolische Terminus nicht von der Stelle genommen werden und wurde deshalb in den Juppitertempel hineinbezogen. Wie nun erst infolge des Staatskultes eines Torbogens (des Doppeltors am Forum) aus den vielen Türgöttern der eine Janus, infolge des Kults am Staatsherde aus den vielen Herdgöttinnen die eine Göttin Vesta entstand, so ist wohl infolge des Staatskults im kapitolinischen Terminusfanum aus den vielen einzelnen Grenzgöttern der eine Gott Terminus erwachsen.[5] Weil aber seine Kultstätte aus

[1] Dionys. III, 69. Cato b Fest. p. 162. Liv. I, 55, 3.

[2] Wissowa, Religion und Kultus der Römer², S. 108.

[3] Wissowa², S. 40 ff. [4] a. a. O. p 326.

[5] Ähnlich ist aus den Junones der einzelnen Frauen die große Göttin Juno entstanden, wie jetzt auch Wissowa (S. 183) annimmt. Wenn Wissowa S. 25 meint, daß einzelne Gottheiten die Fähigkeit haben, sich

äußeren Gründen mit der des Juppiter verbunden war, kam man später auf den Gedanken, beide Gottheiten in innere Verbindung zu setzen und Terminus für eine Funktion des Juppiter zu erklären. Wann dies geschehen ist, läßt sich nicht feststellen.[1] Viel verbreitet ist aber die Vorstellung von einem Juppiter Terminus jedenfalls nicht gewesen. Denn während die Termini und der Terminus oft genug erwähnt werden,[2] wird der Juppiter Terminus nur in einer Inschrift[3] aus der Zeit der Antonine[4] genannt, in der Literatur aber ist von ihm außer in der oben besprochenen Stelle des Dionysius überhaupt nirgends die Rede.

---

ins Ungezählte zu vervielfältigen, so glaube ich, daß man häufiger von einer Zusammenfassung als von einer Vervielfältigung sprechen kann. Ein verwandter Vorgang ist es, wenn Namen von griechischen „Sondergöttern" zu Beinamen von „großen" Gottheiten werden, d. h. eben eine Anzahl von Göttern zu einer Gottheit zusammengefaßt werden. Vgl. Usener, Götternamen.

[1] Aust (in Roschers Lex. II 668) und Fowler a. a. O. nahmen an, daß Juppiter Terminus zuerst auf Münzen Varros vorkomme, die dieser als Proquästor des Pompejus im Jahre 76 (nach anderer Annahme 49) schlug. Es steht aber durchaus nicht fest, daß der inschriftlich nicht bezeichnete Kopf auf diesen Münzen (Babelon, monnaies de la rép. Rom. II, 486) wirklich Juppiter Terminus vorstellt.

[2] Außer den schon erwähnten Stellen vgl. noch Plut. qu. R. 15. Dionys. III, 69, 5. Cato b. Fest. p. 162b, 32. Varro d. l. L. V, 74. Serv. Aen. IX, 446. Liv. V, 54, 7. Flor. I, 7, 8. C. I. L. III, 8371. XI, 956. 4643.

[3] C. I. L. XI, 351. Abbildung der Herme, auf der die Inschrift steht: Annali dell' ist. 1847, Tf. S. [4] Borghesi, œuvres III, 298.

Der Zaddik

Von **S. A. Horodezky** in Bern

Das Golus-Judentum besitzt zwei Typen frommer Männer, welche sich wesentlich voneinander unterscheiden. Es sind der „Talmid Chacham“ (der Talmudgelehrte) und der „Zaddik“ (zumeist Wundermann). Ersterer zeichnet sich durch hervorragende Kenntnis der Bibel sowie der überlieferten Lehre aus. Er beobachtet sehr genau alle Gebote und gesetzlichen Vorschriften. Der Zaddik ist über alle diese Dinge erhaben. Bei ihm bleibt es sich gleich, ob er thorakundig ist oder nicht. Er repräsentiert selbst die Thora. Es fällt ebensowenig in die Wagschale, ob er genau die Gebote befolgt oder auch nicht, weil er selbst die Gesetze und Gebote vorstellt. Den Talmudgelehrten kann man zu jeder Zeit beobachten, seine Aufführung und seine ganze Handlungsweise beurteilen, weil sie allen zugänglich ist. Der Zaddik ist aber stets geheimnisvoll, immer in Dunkel gehüllt und wundererregend. Man kann ihn nie wirklich erkennen, wenn er auch unter uns wandelt und scheinbar offenkundig alles tut. Es ist uns nicht möglich, ihn gehörig zu durchschauen. Der Talmudgelehrte unterliegt auch menschlichen Irrtümern, weil er, obgleich ein großer Mensch, doch eben nur ein Mensch ist. Der Zaddik irrt nie. Er kann es nie tun, weil er die personifizierte Vollkommenheit ist. Er ist überhaupt kein Mensch im gewöhnlichen Sinn, er ist ganz durchgeistigt. Er ist ein Teil von Gott, und zwar der Geist Gottes.

I

Die biblische Lehre kennt keinen ausgeprägten Personenkultus. Der hervorragende Mensch wird in keiner Weise ausgezeichnet, weil die Bibel die absolute Vollkommenheit des

Menschen nicht zugibt. Sie nimmt eher ausdrücklich an, daß „der Mensch nicht ein vollkommen frommer auf der Erde sein kann, der Gutes tun kann, ohne dabei eine Sünde zu begehen“[1], sie findet selbst den Patriarchen Jakob unvollkommen[2], selbst Mose und Ahron[3], auch David und Salomo.[4] Die Bibel will keineswegs die Fehler jener Menschen, welche als die Großen des Volkes gelten, verheimlichen. Sie zählt sie alle ausführlich auf, um zu zeigen, daß selbst jene großen Männer wissentlich oder unwissentlich sich irren konnten. Nur in die ferne Zukunft, in „die späteren Tage“ schaut die Bibel ganz anders. Dann, in jenen hohen Tagen, da „die Erde mit Wissen überfüllt sein wird, wie das Meer von Wasser bedeckt“, werde ein Mann kommen, der einzig in seiner Art, der die absolute Vollkommenheit sein soll.

Im Buche Jesaia ist zuerst auf die Riesengestalt hingewiesen, welche am „Ende der Tage“ zum Vorschein kommen wird. „Der Geist Jahwes wird sich auf ihn niederlassen: der Geist der Weisheit und des Verstandes; der Geist des Rates und der Kraft; der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahwes.“[5] Er wird der gerechte und treue Weltenrichter sein: „Über die Geringen mit Gerechtigkeit richten und über die Elenden des Landes in Geradheit urteilen. Und Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Hüften und die Treue der Gurt seiner Lenden sein.“[6] Er wird die Frevler und Abtrünnigen nicht mit dem Schwerte und Spieß richten. Vielmehr werden Schwert und Spieß von der Oberfläche verschwinden: „Und sie werden ihre Schwerter zu Karsten umschmieden und ihre Spieße zu Winzermessern.“[7] Sobald der Mann der Zukunft spricht, werden die Frevler gerichtet sein: er wird „die Gewalttätigen mit dem Stocke seines Mundes

---

[1] Koheleth 7, 20, vgl. Könige I, 8. 46.

[2] Genesis 27, 19—20. 30, 37—41. [3] Numeri 21, 12.

[4] Samuel II, 11. 12. Könige I, 11, 3—6.

[5] Jesaia 11, 2. Diese und die folgenden Verse sind nach Kautzschs Bibelübersetzung (Leipzig 1894) zitiert.

[6] ibid. 4, 5. [7] ibid. 2, 4.

schlagen und mit dem Hauche seiner Lippen die Gottlosen töten."[1]

Dieser Zukunftsmensch wird der Erlöser der Menschheit sein, der Erlöser jedes lebenden Wesens, der Messias der Welt. In seinen Tagen wird sich die Natur zum Guten ändern und überall Wunder sich ereignen: „Dann werden sich die Augen der Blinden auftun und die Ohren der Tauben sich öffnen. Dann wird der Lahme springen wie ein Hirsch und die Zunge des Stummen wird jauchzen."[2] „Und der Wolf wird neben dem Lamme wohnen und der Panther neben dem Böcklein lagern. Und Rind und Löwe und Mastvieh werden zusammen weiden, und ein kleiner Knabe sie leiten. Kuh und Bärin werden weiden und ihre Jungen nebeneinander lagern. Und der Löwe wird sich wie die Rinder von Stroh nähren. Der Säugling wird an der Höhle der Otter spielen und der Entwöhnte seine Hand auf das Auge der Natter legen."[3] „In der Wüste brechen Wasser hervor und Bäche in der Steppe. Und die Kimmung wird zum Teich und das durstige Land zu Wasserquellen."[4] „Das Licht des Mondes wird dem Licht der Sonne gleichen und das Licht der Sonne wird siebenfach sein, wie das Licht von sieben Tagen."[5]

Im Buche Daniel (165 v. Chr.) taucht wiederum der Zukunftsmensch auf. Allein er bekommt, entsprechend dem damaligen hebräischen Zeitgeiste, eine mehr mystische Gestalt: „Da kam einer, der einem Menschen gleich, mit den Wolken des Himmels heran, gelangte bis zu dem Hochbetagten und wurde vor ihn gebracht"[6]

II

In dem Maße, als sich die politische und soziale Lage der Juden verschlimmert hatte, änderte sich auch ihre Anschauung über den Zukunftsmann. Aus dem Mann der Zukunft überhaupt wurde nun ein nationaler Zukunftsmann Aus dem Messias

[1] ibid. 11, 4.
[2] Jesaia 35, 5, 6, vgl. Jes. 28, 18. [3] ibid 11, 6—8.
[4] ibid. 35, 6—8. [5] ibid. 30, 26. [6] Daniel 7, 13.

der Welt der Messias der Juden. Das Volk, welches so sehr von innen und außen zu leiden hatte, begann nun den Erlöser für sich allein zu erwarten, den Mann der Zukunft, welcher nur ihm, diesem bedrängten Volke, aus der inneren und äußeren Knechtschaft zur Freiheit verhelfen solle.

Die Juden verloren ihr Land und zogen in die Verbannung. Ihre Leiden nahmen mit jedem Tag zu. Da kam die Aggada, diese Erbfolgerin der Propheten, und machte aus dem Typus des Vollkommenen der „späten Tage", jenem Ideale der Propheten, einen Gegenwartsgedanken, ohne dabei den Messiasgedanken für die Zukunft zu leugnen. Gleichsam als möchte die Aggada auf solche Weise dem armen Volke, das täglich den Zukunftsmann, den Messias erwartet, auch für die Gegenwart einen derartigen Typus schaffen, damit es leichter die Not trage und von Hoffnung gestärkt den furchtbaren Weg der Verbannung leichter wandle. Die Aggada schuf so die Vorstellung einer menschlichen Riesengestalt; aus ihr entwickelte sich der Zaddik.

Wir finden in der Bibel bereits die Bezeichnung Zaddik: da ist es ein frommer Mensch, der in der Lage ist, die anderen Menschen, selbst die Frevler, vor Tod und Vernichtung zu retten.[1] Doch war sein Einfluß und seine Kraft ziemlich beschränkt. Er konnte bloß eine Stadt oder zwei Städte beschützen, aber auch nicht allein, sondern im Verein mit anderen Zaddikim.[2] So besaß er nicht jene große Kraft, die notwendig war, um die ganze Welt zu erretten. Noa war nach der biblischen Überlieferung ein „aufrichtig frommer Zaddikmann", und er vermochte dennoch nicht die Welt vor der Sintflut zu retten.[3] Jetzt in der Aggada gelangte der Zaddik zum ersten Mal zu jener wirklichen Vollkommenheit und zu jenem unbeschränkten Einfluß, den die Propheten dem Zukunftsmenschen zuschreiben. In der Aggada sehen wir einen großmächtigen Zaddik, der alles ver-

[1] Genesis 18, 26—32.
[2] Ihrer zehn werden genannt Genesis 32. [3] ibid. 7. 8.

mag, sowohl im Himmel wie auf der Erde. „Für einen einzigen Zaddik besteht die Welt“ und „die Seele eines Zaddik wiegt auf die ganze Welt“.[1] Er ist „größer als die Dienstengel“, und wenn er nur wollte, „er könnte eine Welt erschaffen“.[2] Ja noch mehr: er beherrscht Gott: „Gott beschließt etwas und er hebt es auf“.[3]

Die Aggada weiß uns viele Wunderdinge von solchen Zaddikim zu erzählen, welche die unbeschränkte Macht hatten im Himmel und auf der Erde. Von R. Chanina b. Dosso (lebte im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung) erzählt die Aggada: „Jeden Tag ruft eine Stimme aus: Die ganze Welt wird nur des R. Chanina wegen ernährt, und mein Sohn Chanina begnügt sich mit einem Maß Johannisbrot von Freitag bis Freitag.“ Als die Not in seinem Hause immer mehr zunahm und seine Frau ihn durch Bitten dahin brachte, daß er für die Verbesserung seiner Lage zu Gott betete, obgleich er es ganz gegen seinen eigenen Willen tat, „da kam eine Hand zum Vorschein, die ihm einen goldenen Fuß zuwarf“.[4] Einmal brachte seine Tochter irrtümlicherweise zum Gebrauch der Sabbatlichter statt Öl Essig nach Hause, und es war knapp vor dem Anzünden der Sabbatlichter, da sprach R. Chanina nur folgende Worte: „Wer Öl brennen läßt, möge auch Essig brennen lassen“. Da entzündete sich der Essig „und brannte den ganzen Sabbat hindurch, so daß er noch für die Habdala Licht gewährte“.[5] R. Chanina rief Regen hervor und hielt ihn auf. Er ging einmal seines Weges und trug einen Korb mit Salz auf dem Kopfe. Da überraschte ihn ein Regen und R. Chanina sprach vor sich hin: „Herr der Welt, die ganze Welt ist behaglich und Chanina besorgt“, und der Regen hörte auf. Als er nach Hause kam, sprach er: „Herr der Welt, alle Leute sind be-

[1] Trakt Joma Babli 38b. Sanhedrin 103b.
[2] Sanhedrin 93a. 65b.
[3] Moed katan 16b.
[4] Taanit babli 24. 25.
[5] ibid. 25. Habdala ist ein Gebet beim Ausgang des Sabbats.

sorgt und Chanina ist vergnügt", da begann es wieder zu regnen.[1] Auch vom Vieh des R. Chanina erzählte die Aggada Wunder, die natürlich dem Einfluß ihres Herrn zugeschrieben wurden. Man klagte einst vor R. Chanina, daß seine Ziegen Schaden anrichteten, da antwortete er: „Wenn sie wirklich schaden, dann mögen sie von Bären verzehrt werden, so sie es aber nicht tun — dann möge jede am Abend einen Bären auf den Hörnern bringen." Am Abend brachte jede Ziege einen Bären auf den Hörnern.[2] Einst raubte man dem R. Chanina seinen Esel. Da wollte das Tier gar kein Futter zu sich nehmen, obwohl man ihm Stroh, Gerste und Wasser gab, weil es vom Raub nichts genießen wollte.[3]

Alle wußten, daß R. Chanina ein Zaddik war, der sich die Natur unterordnete und dessen Gebet im Himmel erhört wurde. Man kam stets zu ihm, damit er durch seine Wundertaten das Böse in Gutes verwandle. Einst richtete — wie die Aggada erzählt — eine wilde Schlange großen Schaden unter den Leuten an. Da sagte man es dem R. Chanina an. Dieser ließ sich die Höhle der wilden Schlange zeigen, und als man sie ihm zeigte, setzte er seine Ferse an ihre Öffnung. Da kam das Tier hervor und biß ihn in die Ferse, starb aber bald darauf.[4] Man pflegte R. Chanina auch aufzusuchen, daß er für die Kranken um Barmherzigkeit bete, da betete er und sprach: „Der eine lebe und der andere sterbe."[5] Nicht nur die Menge, auch die Gelehrten seiner Zeit baten ihn, daß er sie in seinem Gebete bedenke.[6]

Von R. Simon b. Jochai und seinem Sohne R. Eleasar (zweites Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung) erzählt die Aggada, daß sie sich zwölf Jahre in einer Höhle aufhielten. Da geschah ein Wunder und „sie bekamen einen Johannisbrotbaum und eine Quelle". Als sie dann die Höhle verließen, sahen sie, wie die

---

[1] Midrasch Koheleth Rabba I. Abschn. [2] Taanit babli 25.
[3] Aboth de R. Nathan 8. Absch.
[4] Midrasch Rabba Bereschith Abschn. 33. [5] ibid. Abschn. 34.
[6] ibid.

Menschen pflügten und säten. Da sprach R. Simon b. Jochai: „Sie lassen das ewige Leben und widmen sich dem zeitlichen?" Da verbrannte jede Stelle, auf die sie hinschauten. Aber eine Stimme rief ihnen zu: „Seid ihr dazu gekommen, um meine Welt zu zerstören, so gehet wieder in eure Höhle." Und sie verbrachten wieder zwölf Monate in der Höhle, bis sie eine Stimme von dort zurückrief.[1] R. Simon „heilte jede Stelle, an der R. Eleasar Wunden geschlagen hatte".[2]

R. Simon sagte zu seinem Sohne: „Mein Sohn, die Welt hat an mir und dir genug."[3] Die Aggada erzählt noch von R. Simon b. Jochai, daß er gesagt hat: „Ich habe die besten Menschen gesehen, deren Zahl sehr gering ist. Wenn ihrer Tausend sind, so gehöre ich und mein Sohn zu ihnen. Wenn Hundert, so bin ich und mein Sohn unter ihnen. So es nur zwei sind, dann bin ich es und mein Sohn." Er sagte auch: „Wir würden die ganze Welt vom Gericht befreien, seit dem Tage, da ich zur Welt kam bis auf heute; und wenn mein Sohn Eleasar mit mir ist — selbst seit der Erschaffung der Welt."[4]

Von seinem Sohne Eleasar erzählt die Sage, daß er vor seinem Tode verordnet hatte, man soll ihn nicht begraben, sondern seinen Körper in der Kammer lassen, in der er studiert hatte. Dort lag er viele Jahre, und die Leute kamen zu diesem Lebendigtoten, um sein Urteil in verschiedenen Fragen zu holen. „Sie stellten sich an die Tür und brachten ihren Streit vor, indem Kläger und Beklagter sprachen. Dann verkündete eine Stimme aus der Kammer: Der eine ist schuldig, der andere frei von Schuld."[5]

Von R. Pinchas b. Jair (im zweiten Jahrhundert n. Chr.) erzählt die Aggada, daß „er nie eine fremde Brotkrume genossen hat".[6] Ihm gehorchte der Strom, dessen Wasser eintrocknete, damit R. Pinchas hindurchgehe, um das Gebot der Befreiung

[1] Tract. Sabbath 33. [2] ibid.
[3] Sabbath babli 34. [4] Sukka 45. [5] Baba Mezia 84.
[6] Chulin 7.

von Gefangenen zu erfüllen.[1] Auf sein Gebet tauchte ein Engel und holte eine im Wasser ertrinkende Frau heraus.[2] Er bewirkte, daß sein Esel keine Gerste nahm, von welcher nicht der Zehnte abgegeben war.[3] Dieser Esel wurde dann von den Weisen als Beispiel angeführt, indem sie sagten: „Waren die Früheren wie die Engel, dann sind wir wie die Menschen; waren jene wie die Menschen, dann sind wir wie die Esel, doch nicht wie der Esel des R. Pinchas b. Jair, sondern wie gewöhnliche Esel.“[4]

III.

An die Stelle der Aggada trat dann die geistesverwandte Kabbala. Und auch in ihr behält der Zaddik den ersten Platz. Auch hier mißt man seiner Kraft und seinem Einfluß große Bedeutung bei. Der Zaddik steht unter allen Menschen Gott am nächsten.[5] Der Zaddik kennt alle Geheimnisse Gottes und versteht es, „sich mit ihnen täglich zu verbinden“.[6] Deshalb vermag er durch seinen Lebenswandel die ganze Welt zu erhellen.[7] Gott ist auf ihn stolz und setzt ihn als Zierde auf seinen Kopf.[8] Gott behütet den Zaddik und läßt ihn weder auf dieser noch auf jener Welt allein.[9] Wenn ein Zaddik stirbt, kommen drei Dienstengel zusammen mit der Schechina, um seine Seele in Empfang zu nehmen.[10] Auch „unser Vater Jakob“ geht der Seele des Zaddik entgegen[11], und dort in den höchsten Regionen ergötzt sich Gott stets an der Seele des Zaddik, welche ihm sehr lieb ist.[12] Dort oben gibt es auch eine besondere Halle, welche die Bezeichnung Zaddik führt.[13]

Die Kabbala hat viele solcher Zaddiktypen. Von ihnen will ich drei besonders markante und berühmte aufzählen.

---

[1] ibid. 6.
[2] Midrasch Debarim Rabba III. Abschn. [3] Chulin 6.
[4] Sabbat babli 112b. Jerus. Demai I. [5] Sohar I 129b.
[6] ibid. 180b. [7] ibid. 62b. [8] ibid. 84a.
[9] ibid. 189a. II 256a. [10] ibid. 98a. [11] ebenda.
[12] ibid. III 97. 213. [13] Sohar II 62a. 196b.

R. Abraham Abulafia (geboren 1240 in Spanien) erzählt von sich und seinem Studium der Kabbala folgendes: „Da kam über mich der Geist Gottes, und ich schrieb Bücher der Weisheit, unter ihnen auch Prophezeiungen, die wunderbar sind. Mein Geist lebte wieder auf. Der Geist Gottes kam über meinen Mund, und Heiligkeit wehte mich an. Ich sah viele wunderbare Erscheinungen durch Wunder.“[1] In seinen Büchern predigt er die Abtötung des bösen Triebes und Vernichtung aller leiblichen Gelüste. Nur durch Kasteiung und Fernhalten von weltlichen Vergnügungen bekommt man prophetische Begabung.[2] Abulafia befolgte alles genau, wie er es den anderen vorgeschrieben hatte. Er führte eine fromme Lebensweise mit Absonderung und Kasteiung und war aufrichtig überzeugt, daß er der erhoffte, von Gott erwählte Messias sei, der die Welt erlösen soll.[3] So schreibt er an einer Stelle: „Der Herr der Welt erschien vor mir und enthüllte mir sein Geheimnis bis ans Ende der Verbannung, sowie den Beginn und die Zeit der Erlösung.“ Er opferte sich auch für diesen Glauben: als er im Alter von 40 Jahren nach Rom reiste, um den Papst Nikolaus dem jüdischen Glauben zuzuführen, kam er ins Gefängnis und verließ es erst nach einem Monate, da es ihm gelungen war, sich wahnsinnig zu stellen.[4]

Diego Pires (geboren um 1601) gehörte zu den Marannen aus Portugal; später, als er wieder zum Judentum zurückgekehrt war, führte er den Namen Salomo Molcho. Er vertiefte sich in die Kabbala und hatte Visionen über die Erlösung der Marannen sowie über die Zeichen des Messias. Er war der Meinung, daß ein Engel stets bei ihm sei, der ihm die Geheimnisse

---

[1] In seinem Buche *Ozar eden ganuz*, zitiert v. Jellinek in *Beth ha-Midrasch* III.

[2] In seinen Werken *Or ha-Sechel, Chaje Olam* bei Jellinek *Philosophie und Kabbala* S. 40—43.

[3] Grätz-Rabbinowitsch *Dibre jeme Israel* V, S. 184—185.

[4] E. Ginzig *R. Abraham Abulafia im Haeschkol* V, S. 99.

der Thora verrate. Sowohl das Volk als auch bedeutende Gelehrte seiner Zeit lauschten gläubig seinen Worten und hielten ihn für einen sehr großen Mann, durch den der Geist Gottes sprach und der in die Zukunft sehen konnte. Er war auch bei Papst Klemens VII. und bei seinen Kardinälen sehr beliebt, die seinen Voraussagungen über Rom und Portugal Glauben schenkten. Er glaubte aufrichtig, daß er die Macht besitze, Israel zu erlösen. Um dem erhofften Messias ähnlich zu sein, den die Sage in zerrissenen Kleidern, krank und von Schmerzen gequält am „Tore der Stadt Rom" stehen läßt,[1] legte auch Molcho, wie er selbst erzählt, „schmutzige, ölbefleckte Leinenkleider an und ging einsam und betrübt wie ein sichtlich kranker Mann in der Stadt (Rom) einher, auf der Tiberbrücke, in der Nähe der päpstlichen Burg, wo sich die Armen und Kranken aufhielten, und verweilte unter ihnen 30 Tage wie ein von Gott geschlagener Mann."[2]

R. Isak Lurja (geboren um 1634 in Jerusalem) war einer der bedeutendsten Kabbalisten und hat einen ungemein großen Einfluß ausgeübt. Es gibt eine kabbalistische Sage, daß der Prophet Elia gleich nach der Geburt des Lurja zu seinem Vater gekommen sei und ihm sagte, er möge mit der Beschneidung des Kindes warten, bis er (Elia) wiederkomme. Nach acht Tagen kam Elia, nahm das Kind auf seinen Schoß, und zwar so, daß der, welcher die Beschneidung vornahm, bloß den Vater des Kindes sah.[3]

Dieser Kabbalist war allwissend. Er war nicht wie die anderen Kabbalisten, welche bloß in der Thora und ihren Gesetzen Geheimnisse fanden. Vor ihm lag die ganze Welt mit allen Wesen als ein großes, wunderbares Geheimnis, und nur er wußte dieses große, tiefverhüllte Geheimnis. Überall sah er Seelen,

[1] Sanhedrin 95 a.

[2] Josef ha-Kohen *Dibre hajamim* II. Teil, vgl Rabbinowitsch *Mozae Gola* S. 138—173.

[3] Ch. Vital *Schibche ha-Ari* S. 1, Warschau 1849.

die in verschiedene lebende oder leblose Wesen gewandelt sind. Er behorchte das Rauschen des Wassers und der Bäume, den Gesang der Vögel und hörte überall die Stimmen von Seelen, welche um ihre Erlösung baten. Die ganze physische Welt verwandelte sich so für ihn in eine geistige, geheimnisvolle Welt, in eine „Welt von Seelen". Und zwar kannte er das Geheimnis jener Seelen. Kaum sah er einen Menschen, so wußte er schon, welche Seele in ihn eingegangen war. Er kannte die Seelen von Adam und Eva, Abraham, Isak und Jakob, von Mose und Ahron, von den übrigen Großen des Volkes, ja er wußte sogar, welches seine eigene Seele war: die des Messias, des Sohnes Josefs.[1]

IV

Die Aggada und die Kabbala schildern die Größe des Zaddik nur in großen Zügen. Der Chassidismus als Zweig der Kabbala gibt aber eine ganz ausführliche Darstellung davon, er weiß viel und erschöpfend von dem Zaddik zu erzählen.

„Der Heilige — gelobt sei Er — nimmt Licht von seinem Wesen, säet es in die Welt, und aus diesem Licht wächst dann der Zaddik für die Welt."[2] So erklärt der Chassidismus den Zaddik als „Licht vom Wesen Gottes". Der Zaddik ist ganz Licht, ganz durchgeistigt. Auch sein Körper, sein physischer Teil sind lauter Geist, ein durchgeistigter Leib. Er „verwandelt seinen Stoff in eine Form, welche aus Weisheit und Vernunft besteht, und er wird ganz Weisheit".[3] Alles, selbst das kleinste Atom, das, was noch so physisch ist, kann der Zaddik in Geist umwandeln. Für ihn gibt es überhaupt nichts Physisches. „Er kann Reinheit und Lauterkeit über alles, selbst über die niedrigste Stufe bringen."[4] Man sitzt vor dem Zaddik und spricht über die einfachsten Dinge, und er, der Zaddik, denkt dabei

---

[1] Ch. Vital *Sepher ha-Gilgulim Ende,* Zolkiew 1796.
[2] R. Chaim Ephraim *Degel machne Ephraim* Bereschith, Lemberg 1858.
[3] a. a. O. [4] ibid. Beschalach. Likutim.

nach „und sieht in ihnen geistige, heilige Dinge". „In allen physischen Dingen, mit denen der Zaddik sich beschäftigt, erfaßt er bloß den geistigen Inhalt, das Geheimnis vom göttlichen Anteil an demselben."[1] Beim Zaddik gibt es keinen Unterschied zwischen Körper und Seele. Beide bilden zusammen eine große Seele, sie sind beide mit Gott eng verbunden, „der Körper des Zaddik ist mit seiner Seele verbunden, seine Seele mit den Sephiroth (dem kabbalistischen Zahlensystem) und die Sephiroth mit dem Unendlichen (En sof), welches aller Welten Seele bildet".[2]

Der Zaddik und Gott sind eins. Er, „der an Gott eng angeschlossen ist, bildet mit ihm sozusagen eine Einheit".[3] Der Zaddik besitzt die Kraft, welche Gott hat, „nämlich Wunder zu tun am Himmel und auf der Erde", einen „neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen". Der Zaddik vermag ebenso wie Gott „Sünden zu vergeben". Er „erteilt Leben für alle Welt", er „verbindet die oberen Welten mit den unteren", er ist „die Grundlage der Welt", der „Kern der Welt", die „Seele und das Herz der Welt". Er ist Gott auf der Erde, der „Leiter der ganzen Welt", der „Vertreter seiner Herrlichkeit".[4]

Der Zaddik irrt sich nie. Alles, was er tut, ist gut und richtig. Man beklagt sich nicht über seine Taten. An ihm ist nichts fraglich, während man doch auch an Gott etwas zu fragen haben könnte.[5] Der Zaddik weiß, was er tut. „Die Thora wurde ihm übergeben, und er erklärt sie nach seinem Wissen." Das, was für einen anderen Gesetz und Gebot bedeutet, ist es auch nicht zugleich für den Zaddik. „Er selbst ist alle Gesetze und Gebote."[6]

---

[1] a. a. O. Wajera. D'rusch lepurim.

[2] R. Israel m'Rizin *Irin kadischin*. Schabbath Chazon.

[3] R. Jakob Joseph *Toldoth Jakob Joseph. Noach* Lemberg 1858.

[4] Derselbe in der Einleitung Noach. Emer. R. Mendel m'witebk. P'ri ha-Arez. Bereschit. Bo. Jethro. R. Nachman m'Brazlaw: Likute mah'ran I. Sichot haran. R Baruch Medziboz: Bozina d'Nehora.

[5] R. Nachman m'Brazlaw: Sichot haran.

[6] R. Chaim Ephraim a. a. O., Bereschit.

Der Zaddik hat die Aufgabe, die „Seelen zu verbessern und sie zur Buße zurückzuführen“. Er ist ein „Arzt, der Seelen heilt, um sie wieder zu neuen Geschöpfen mit ganz neuem Licht zu machen“.[1] Deshalb muß der Zaddik zuweilen hinuntersteigen von seiner höheren Stufe zur unteren Stufe des Volkes, denn „um die untere mit der oberen Stufe zu vereinigen, muß man sich mit jener vereinigen“.[2] Wie wenn „jemand seinen Nächsten aus dem Schmutz herausheben will, er unbedingt zu ihm hinuntersteigen muß“.[3] Wollte man aber annehmen, daß dann der Zaddik von seiner höheren Stufe heruntergesunken ist, so wäre das falsch. „Dies ist kein Sinken, denn jedes Sinken des Zaddik bedeutet nur ein Emporheben von heiligen Funken.“[4]

Das Volk soll stets mit dem Zaddik eng verbunden sein, ihm volles Vertrauen schenken und von seinen Worten weder rechts noch links abweichen. „Man soll alle eigene Weisheit abtun, als wenn man keinen eigenen Verstand hätte und ihn erst vom Zaddik empfangen müßte.“[5] Man soll oft zu ihm kommen, um ihm ins Gesicht zu sehen, denn dadurch „bekommt der Betrachtende neues Licht“.[6] Und nicht nur bei Lebzeiten des Zaddik, sondern auch nach seinem Tode muß man mit ihm verbunden bleiben. „Denn selbst von dort hoch oben vermag der Zaddik viel zu gewähren.“[7]

Der Zaddik kann alles. So ist der göttliche Mann auch in der Lage, seine Nachkommen zu heiligen, daß sie ihm gleichen. Da er die personifizierte Vollkommenheit ist, kann er nichts Unheiliges oder Unvollkommenes schaffen. Darum ist sein Sohn

---

[1] Derselbe: Wajchi, Schemoth.

[2] R. Jakob Joseph: a. a. O. Jethro, Emor.

[3] R. Beer m'mezeritsch: Maggid debara l'Jakob 48. Berditscher 1828. R. Levi Jychok m'Berditscher: Keduschath Levi: Schir ha-Schirim Berditscher 1816.

[4] R. Beer m'mezeritsch a. a. O.

[5] R. Nachman m'Brazlaw: Lokute Maran 1.

[6] R. Chaim Efraim. Wajechi.

[7] R. Israel m'valedink: Scheerith Israel 80.

heilig seit dem Mutterleibe, „weil er von seinem Vater durch heilige Gedanken während des Beischlafs geheiligt wurde, und er wird der Sohn des Allgegenwärtigen — gelobt sei Er — genannt“.[1]

Als Typen für einen solchen Zaddik kann der Chassidismus viele von seinen „Großen“, besonders aber seinen Schöpfer nennen: R. Israel Baal Schem tow[2] (geboren um 1700). Der Chassidismus weiß zu erzählen, daß ein Engel seinem Vater noch vor seiner Geburt die Botschaft überbrachte, daß er einen Sohn bekommen, welcher dann die Welt erleuchten werde.[3] Seine Seele gehörte zu jenen, „welche noch vor der ersten Erbsünde sich abgewendet haben, ohne selbst vom Baume der Erkenntnis zu genießen“.[4] Der Bescht verwandelt seinen Körper in lauter Geist, er hat nie an etwas Materiellem irgend einen Genuß gehabt. „Wenn er irgend eine Speise oder einen Trank in den Mund brachte, stieg eine Flamme von oben herunter und führte es zum Himmel hinauf.“ Wenn er einem Menschen ins Gesicht sah, wußte er, was mit ihm geschehen war. Er sah auch in weite Fernen und hörte, was man im Himmel ausrief.[5] Er verstand das Gezwitscher der Vögel und das Wehen der Palmen.[6] Er heilte schwer kranke Menschen, sorgte für Kinderlose und belebte selbst Tote. Er brachte auch einen Mann zum Leben, der bereits seit Jahren tot war, damit er zugunsten des Bescht aussage.[7] Er überschritt auf seinem Gürtel den Dniester, und wie er selbst sagte, „nicht durch irgend eine Kom-

---

[1] R. Elimelech m'Lizensk: Noam Elimelech. Mischpatim. Lemberg 1868.

[2] Abbreviatur Bescht: Mann des guten Namens. Vgl meine Abhdlg. *Zwei Richtungen im Judentum* in diesem Archiv Bd. XV S. 128.

[3] R. Israel Jofe *Schibche ha-Bescht* S. 1, 1815. Ebenso wird von Jesus erzählt Matthäus I 21. Lucas I 35.

[4] R Ahron m'Karlin: Beth-Ahron. Pirke Aboth.

[5] R. Beer m'mezeritsch a. a. O. Einleitung.

[6] R. Jakob Joseph: Zofnath-Paneach. Waera.

[7] R. Beer m'mezeritsch a. a. O. R. Israel Jofe a. a. O.

bination von heiligen Namen, sondern im heiligen Glauben".[1] Er behauptete von sich, daß er in der Lage sei, „durch aufrichtiges Gebet einen Ofen in Gold zu verwandeln".[2] Und ebenso, wie er auf der Erde allmächtig war, war er es auch im Himmel. „Wenn ihm ein Engel nicht gefiel, ernannte er einen anderen an seiner Stelle."[3] Er war in den Höhen des Himmels „heimisch", und jeden Freitag nachmittag trug er Neuigkeiten und Geheimnisse der Thora in der „himmlischen Schule" vor.[4] Dort oben rechnete man mit jeder Bewegung des Bescht, und als er einmal sehr „erbitterten Herzens" das Gebet zu Beginn des Sabbat verrichtete, entstand oben ein Lärm und eine Stimme rief aus: „Man eile, die Tränen des Bescht zu stillen."[5] Sehr oft besuchten ihn Engel, und Elia, R. Simon b. Jochai und R. Isak Lurja waren seine ständigen Gäste.[6] Nach seinem Tode lebte er wieder auf und kam zu seinen Kindern und Schülern, um ihnen die Wege Gottes zu zeigen.[7] Und er wird der Messias sein, der da kommen soll.[8]

Der „Zaddik" ist der „Übermensch" des Golus-Judentum, er hat im Chassidismus, sowie in der Kabbalah und Aggada Berührungspunkte mit dem „Messias" der Bibel.

---

[1] R. Israel Jofe a. a. O. 23. 27. Ähnlich wird von Jesus erzählt Matth. IX 25, Marcus V 42.

[2] R. Chaim Efraim a. a. O. Wajischlach. Ähnlich von Jesus Matth. XIV 33—35, Marcus VI 48.

[3] R. Israel m'Kozinetz: Abodath Israel. Derusch l'Schebuoth.

[4] R. Israel Jofe a. a. O.

[5] R. Israel Jofe a. a. O. 20. 25.

[6] Derselbe a. a. O. [7] Derselbe 17. 32, 38

[8] Vgl. Horodezky, R. Israel Baal Scheru Kap. 20, Berlin, 1909.

Legendenmotive in der rabbinischen Literatur

Von **A. Marmorstein** in London

1 Geburt und Kindheit der Heiligen

Die Agadisten sind bestrebt, die Geburt der biblischen Personen durch Empfängniswunder und Vorzeichen in das Gebiet des Wunderbaren zu versetzen. P. Toldo hat in der Artikelserie „Leben und Wunder der Heiligen im Mittelalter"[1] als erste Reihe seiner Motivensynthese die Geburt und Kindheit der Heiligen besprochen. Es dürfte nicht belanglos sein, zu zeigen, besonders nach Günters lichtvollen Darstellungen[2], daß dieselben Motive bereits früher in der rabbinischen Literatur aufzufinden sind. Hier wie dort sind Empfängniswunder und Vorzeichen, Lichterscheinungen und wunderbare Ernährung, Reden und Weisheit der Wunderkinder resp. Säuglinge die Begleiterscheinungen der Geburt. Beide, Agada und Heiligengeschichte, haben verwandte Züge, ähnliche Gedanken und Vorstellungen. Es wird daher durch Vergleichung beider eine neue Quelle für den Ursprung der christlichen Legende gewonnen, auf die Günter bereits hingewiesen hat, zweitens ein wichtiges Hilfsmittel, mit welchem wir dem Verständnis der religionswissenschaftlich so bedeutsamen Agada näher kommen, indem wir sie im Lichte der Legende schärfer beobachten; schließlich werden wir auch auf eine dritte Quelle hinweisen müssen, die uns in das Gebiet der Sage der griechisch-römischen Gedankenwelt führt.

---

[1] Kochs *Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte* Bd. 14 (1901) S. 320—345.

[2] Heinrich Günter *Die christliche Legende des Abendlandes,* Religionswissenschaftliche Bibliothek Bd. 2. Herausgegeben von Wilhelm Streitberg und R. Wünsch, Heidelberg 1910, S. 71 ff.

In der Geburtsstunde Abrahams bemerken die Sterndeuter, wie vier Sterne von einem im Osten aufgehenden verschlungen werden. Die Sternkundigen berichten den Vorfall pflichtgemäß dem zeitgenössischen mächtigen König Nimrod und zwar mit den Worten: „Dem Terach ist ein Sohn geboren, dessen Nachkommen herrschen und beide Welten besitzen werden. Beschenke den Vater reichlich, damit er dir seinen Sohn ausfolgt und du ihn tötest.“[1] Die Sagen, die mit der Geburt Mosis beschäftigt sind, haben teilweise ähnliche Züge. Zwei Legenden kommen hier in Betracht. Erstens die Sage: Pharao träumte, er säße auf seinem Throne, vor ihm ein alter Mann mit einer Wage in der Hand. Der Greis erfaßte die Vornehmen, Fürsten und Ältesten, sowie alle Bewohner Ägyptens, band sie zusammen und legte sie in eine Wagschale, in die andere legte er ein junges Milchschaf. Die letztere sank dennoch. Pharao wunderte sich über diese Erscheinung. Die Zauberer sollen sie deuten. Die zwei Hofmagier Jannes und Jambres verkünden hierauf die Geburt Mosis voraus.[2] Zweitens: Der Vater Mosis, Amram, stellt den Antrag bei seinen Volksgenossen, unter den gegebenen Umständen, d. h. nach Bekanntmachung der pharaonischen Verordnung (Exodus 1, 20), sich von ihren Frauen zu scheiden. Amram, als Volksfürst, macht den Anfang. Drei Jahre sind verflossen: da kam der heilige Geist über Mirjam und die Tochter ermahnt den Vater, sein Unrecht wieder gut zu machen. Amram schenkt den Worten seiner Tochter Gehör und hierauf erscheint Gott im Traum-

---

[1] *Pirke des R. Eliezer* K. 26, *Sefer Hajaschar, Seder Elia Zuta* K. 25. Jellinek *Bethamidrasch* 1, 25; 2, 118—9, s. *Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde* 1911 S. 59, M. Horowitz *Agudot Agadot* 1881 H. 1 S. 44 ff. Beer *Leben Abrahams* S. 101. Gaster *The Chronicles of Jerachmell* S. 80 und K. 34, 1

[2] *Pseudo-Jonatan* zu Ex. 1, 15. *Dibre hajamim sel Mose* Anf.; s. Jalkut *Exod.* § 164. Beer *Leben Mosis* S. 22. Josephus *Ant.* II, 9, 2; M. Grünbaum *Neue Beiträge zur sem. Sagenkunde*, Leiden 1893, S. 154 ff. *Midras Haggadol*, Exod. Cod. Berol. S. 6a, s. meine *Studien zum Pseudo-Jonathantargum*, 1905 S. 35 ff. Die arabische Bearbeitung bei J. Eisenberg *Das Leben der Propheten nach der arabischen Legende* 1910 S. 15.

gesichte dem Amram und verkündigt ihm die Geburt und die Zukunft seines Sohnes Moses.[1]

Es wird vielleicht genügen diese drei Beispiele herauszugreifen, um an ihnen die Motive der Legendenbildung kennen zu lernen, die wir dann sowohl in der Legende des Morgenlandes wie in der des Abendlandes, sowohl in der jüdischen wie auch in der nichtjüdischen, wiederfinden. Bei Abraham wie auch bei Moses sehen wir, daß seine Geburt voraus verkündigt und daß sein Leben noch vor der Geburt von einer feindlichen Macht bedroht wird. Hieraus werden religionsgeschichtlich besser verständlich die Nachrichten im Ev. Lukas 1, 11. Zacharia erscheint ein Engel und verkündet ihm die Geburt eines Sohnes. Ebenso die Szene zwischen dem Engel und Mirjam. Ähnlich im zweiten Kapitel des Matth.-Evangeliums.[2] Deutlicher kommt dieses Motiv in den apokryphen Evangelien zum Ausdruck. Die Eltern Jesu müssen wegen des Schätzungsbefehles, den Augustus erlassen, ihre Heimat verlassen und nach Bethlehem ziehen.[3] Ebenso fällt die Geburt des Patriarchen Rabbi in eine Zeit der Gesetzesverfolgungen wegen der Circumcision, und der Heilige wird mit Antoninus vertauscht.[4] Die Geburt des Helden oder des Heiligen wird auch in der antiken Sage und in der christlichen Legende vorausgesagt. Als Cyrus geboren werden sollte, schien es dem Großvater Astyages, als entsprösse seiner Tochter Mandane ein Weinstock.[5] Der Mutter des heiligen Keivinus, Coanhalla, wird die Geburt des Heiligen durch einen Engel angekündigt.[6]

[1] b. Sota 12a, Gaster a. a. O. 44, 2. Beer *Leben Mosis* S. 30, *Leben Abrahams* S. 3. Günter a. a. O. S. 89.

[2] Aug. Wünsche *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*, Leipzig 1878, S. 11f.

[3] Ev. Ps. Matth. K. 13. Protoev. K 17. Jos. Historia K. 6. Ev. Infant. arab. K. 2. s. Couard *Altchristliche Sagen über das Leben Jesu und der Apostel*, Gütersloh 1909, S. 6 ff.

[4] *Tosafot Aboda Zara* 10b, Hoffmann im *Magazin* 19, 51. Jellinek, *Bethamidrasch* 6, 130 f.; Krauß, RdEJ *(Revue des Etudes Juives)* 58, 65 ff., *Antoninus und Rabbi*, Wien 1910, S. 66; s. auch Gelbhaus *R. Jehuda hanassi*, Wien 1890, S. 30.

[5] Günter a. a. O. S. 66.

[6] Günter a. a. O. S 28.

Die Moseslegende zeigt noch andere recht typische Legendenmotive. In der Geburtsstunde füllte sich das ganze Haus mit Licht.[1] Lichterscheinungen sind auch sonst in der Agada nicht selten. Noah hatte in der Arche ein wunderbares Licht.[2] Als Sara ägyptischen Boden betrat, strahlte aus ihr Licht über das ganze Land[3] Auf dem Haupte des frommen Natan, der den Beinamen ציצותא, d. h. der Strahlende, geführt hat, leuchtete Glorienschein.[4] Es sei nur an folgende Stellen erinnert: ein Hirt, der seine Ziege sucht, fand den Knaben Asklepios und sah einen Lichtschein von ihm ausgehen. Buddha erleuchtet seine Umgebung schon aus dem Mutterleib, Servius Tullius leuchtet.[5] Beispiele, daß Säuglinge schon im Mutterleib sprechen, findet man bei Günter in großer Anzahl gesammelt[6], aus der rabbinischen Literatur lassen sich dieselben vielfach vermehren. Säuglinge, selbst Ungeborene, sprechen auch bei der Offenbarung am Sinai.[7] Auch Moses spricht bereits am Tage seiner Geburt.[8] Ein spezifisch jüdischer Zug ist wohl der, daß die Frommen bereits mit der Circumcision zur Welt kommen. Diese Sage findet sich bei Moses[9], Malkizedek[10], Jakob[11] und Anderen.[12] Wahrscheinlich ist damit der Zug in der Keivinuslegende zu vergleichen, daß der Heilige nicht von Menschenhänden, sondern von einem Engel die Taufe erhielt.[13] In der jüdischen Sage ist hier gewiß eine apologetische Tendenz erhalten, indem man so die oft gestellte Frage beantworten konnte, wie es mit der Frömmigkeit der Patriarchen bestellt war, da sie doch gar nicht das Bundeszeichen

[1] C. Sota 12a, Exod. R. K. 1, Wünsche a. a. O. S. 14.
[2] Gen. Rabba K. 31 (GR).
[3] GR K. 40. [4] Jellinek *Betham*. S. 142.
[5] Günter S. 51. [6] Günter S. 89.
[7] Vgl. *Midraš Psalmen*, Ausg. von Buber S. 76 ff. *Midraš Hazit* unter משכני, ferner *Mechilta* S. 10a.
[8] Gaster a a. O. K. 50.
[9] b. Sota S. 12a; *Dibre Hajamim*, Jalkut 155.
[10] GR K. 42. [11] GR K. 63.
[12] GR K. 50. [13] Günter S. 23 f.

hatten[1]. Viele Legenden in der Agada haben eine apologetische, aber auch polemische Tendenz.[2]

Einen großen Raum nimmt in der Agada wie in der Legende das Motiv der wunderbaren Ernährung ein. Auf die Nachrichten in der klassischen Literatur hat bereits Günter an vielen Stellen hingewiesen.[3] Wir wollen nur einige erwähnen. So, daß Mardochai, der Pflegevater der späteren Königin Ester, überall für den Säugling eine Amme sucht, sie jedoch nicht finden kann: da öffnen sich seine Brüste und er ist imstande, sein Pflegekind mit Milch zu nähren.[4] Abraham findet in einer Höhle Zuflucht, wo er auf wunderbare Weise ernährt wird. Nach Einigen drei[5], nach Anderen 10 oder 19 Jahre wird Abraham in der Höhle[6] vom Engel Gabriel gespeist, oder nach einer anderen Quelle öffneten sich zwei Spalten, durch welche Öl und feines Mehl zur Ernährung herabtropfte.[7] Ähnliches wird von der heiligen Familie erzählt, die auf ihrer Flucht, wie Ps. Evg. Matth.[8] berichtet, in einer Höhle Zuflucht findet und von den Früchten eines dort befindlichen Baumes Nahrung erhielt. Hier sei auch erwähnt, daß bei der Geburt der Heiligen oft wunderbare Dinge vor sich gehen. So bei der Geburt Isaaks wurden alle unfruchtbaren Frauen fruchtbar, alle Kranken geheilt, alle Blinden sehend, alle Blöden sinnend.[9] Alle Frauen waren kraftlos ihre Säuglinge zu stillen und mußten sie zu Sara bringen.[10]

Die Frommen resp. Heiligen zeigen in frühester Jugend Zeichen ihrer besonderen Klugheit. Abraham erkennt im dritten

[1] Vgl. bei Justin *Contra Tryph.* II, § 40.

[2] Ich verweise nur auf die Sage von den Schwestern Kains und Abels, oder die Legende von den Schwestern der 12 Patriarchen, s. ZAW 1905 S. 141. Wir haben in der rabbinischen Agada Legenden polemischen, resp. apologetischen, wie auch exegetischen Charakters.

[3] a. a. O. S. 13, 14, 62, 96 f. [4] GR K. 30.

[5] Vgl. Jellinek *Bethamidrasch* II S. XXXIV; Horovitz a. a. O. S. 43.

[6] Beer a. a. O. S. 8. [7] Beer a. a. O. S. 101.

[8] K. 18—20, s. Couard a. a. O. S. 9.

[9] GR K. 53. [10] GR K. 53; C. Baba Mezia S. 87a.

Lebensjahre die Nichtigkeit des Götzenwesens und zerstört alle Götzen seines Vaters, der mit denselben einen schwunghaften Handel betreibt.[1] Lehrer und Führer hatte Abraham nicht zur Verfügung, sondern auf wunderbare Art gelangte er zur Gotteserkenntnis.[2] Moses besaß im dritten Monat seines Lebens die Kraft der Prophetie.[3] In seiner frühesten Jugend wurde seine Weisheit auf die Probe gestellt, indem er zwischen Edelstein und glühendem Feuer wählen sollte.[4] Auch David überragt bereits als Kind alle Weisen und den König Saul.[5] So findet man für Jesum keinen geeigneten Lehrer, weil er alle mit seinen Geistesgaben beschämt.[6] Im zwölften Lebensjahre erregt er die Bewunderung des Synhedrions.[7] Ein Zug, den auch Josephus von sich selbst mitteilt.[8]

Schon während der Schwangerschaft der Mutter lassen sich die Neigungen resp. Fähigkeiten des zukünftigen Helden oder Heiligen bemerken. So bemerken die Agadisten zu Gen. K. 25 V. 22: so oft Rebekka vor Synagogen und Lehrhäusern vorbeiging, wollte Jakob hinausstürzen, vor einem Götzenaltar oder Tempel konnte es Esau nicht mehr länger aushalten.[9] Nach den Darstellungen R. Jochanans und Reš-Lakiš stritten die noch ungeborenen Zwillinge über religionsgesetzliche Fragen.[10] Charakteristisch ist auch der Grund, um ein Beispiel aus der späteren jüdischen Legende anzuführen, den die Agadisten für die Abtrünnigkeit des Schriftgelehrten Elisa ben Abuja anführen. Nämlich seine Mutter wird beschuldigt, daß sie in ihrem schwangeren Zustande oft vor einem Götzenaltar vorbeigegangen sei und

[1] GR K. 38; Ps. Jon. Gen. K. 11, 28; Arabische Quellen bei Grünbaum, a. a. O. S. 90.

[2] GR K. 61. [3] Gaster a. a. O. K. 50.

[4] *Dibre hajamim*, Beer a. a. O. S. 41, Gaster a. a. O. K. 44, 8. Grünbaum a. a. O. S. 157.

[5] Jellinek *Bethamidrasch* 4, S. 150.

[6] Ev. Thomae K. 5 ff.; vgl. Couard a. a. O. S. 11 ff.

[7] Ev. Thomae K. 10. [8] Selbstbiographie K. 3.

[9] GR K. 63. [10] GR K. 63 und *Midras Lekach-Tob* S. 119

mit Lust den Geruch aufgenommen habe[1], oder weil der Vater nicht aus idealen, sondern, um seinen Ehrgeiz zu befriedigen, seinen Sohn dem Studium geweiht hat.[2]

2 Die Frommen und der Satan

An Stelle des Dämons in der antiken und des Teufels in der mittelalterlichen Legende spricht die Agada nach biblischem Muster[3] vom Satan, den wir aus der Hiobsgeschichte bereits als einen Hinderer und Ankläger der Frommen kennen. Wie in der Hiobsgeschichte, wo das Unglück eines Einzelnen durch des Satans Wirksamkeit heraufbeschworen wird, beschließt Gott, das Unheil in den Tagen des frommen Mardochai auf Betreiben des Satans. Satan verklagt die Juden, daß sie an den Festlichkeiten, die Achaschverosch veranstaltet hat und welche Eszter K. 1 V. 6 beschrieben werden, gegessen und getrunken hatten und somit die Speisegesetze verletzt haben. Hierauf beschließt Gott das Unheil über sie[4]. Viel wichtiger ist die Rolle Satans in dem Midrasch, betitelt „Akedat Ichak“[5]. Dort erscheint der Satan bald als Greis, bald als Jüngling. In ersterer Gestalt dem alten Abraham und ermahnt ihn: Du weißt nicht was du tust, wenn du deinen dir im Alter geborenen Lieblingssohn opfern willst. Den jungen Isak will er zur Widerspenstigkeit gegen den väterlichen Plan verleiten. Der Sara bricht das mütterliche Herz unter dem Einflusse der Nachricht von der Absicht ihres Gemahls, die sie vom Satan erfährt. Schließlich hilft alles Reden nicht, da verwandelt sich Satan in einen reißenden Strom, um so die opferwillige Handlung des Patriarchen zu vereiteln. Doch Gott läßt den Frommen zum Siege gelangen. Hier haben wir das Motiv der Teufelserscheinungen, -verwandlungen, -versuchungen

[1] Jer. Haziga 77b, Koh. rabba VII, 8; Rut. Rabba 3, 4.

[2] Ebenda und M. Blumenthal, Rabbi Meier S. 28.

[3] S. Schrader *Keilinschriften und das alte Testament* 3. Aufl. S. 463.

[4] *Midraš Enter Rabba* z. St.; Abba Gorion S. 3 und Horowitz *Agudat Agadot* I S. 70.

[5] Überliefert im Codex Bodleianus Mich. 5, 69.

in einer Legende[1]. In das Gebiet der Teufelsstreiche gehört die Legende von Satans Verbindung mit Noe beim Anlegen des Weingartens, bei welcher Gelegenheit Satan ein Schaf, einen Löwen und ein Schwein schlachtet, um die drei Wirkungen des Weines zu zeigen[2]. Ferner die Legende, wie Satan die Lehre überall nach der Offenbarung sucht und sie nur bei Mose findet[3].

Satanstreiche und Satansversuchungen resp. -verwandlungen finden wir auch in der späteren Literatur. Satan verwandelt sich, nimmt die Gestalt eines schönen Weibes an, um die als fromm und heilig bekannten Schriftgelehrten R. Akiba und R. Meir zur Sünde zu verleiten[4]. In den Marienlegenden des Mittelalters sind ähnliche Züge wiederzufinden[5]. Es ist auch hier an die Geschichte des Matia ben Cheresch zu erinnern, der sich das Augenlicht zerstört, nur um ja nicht in das Netz des Verführers zu fallen, der sich ihm in Gestalt eines Weibes nähert[6].

In naher Verwandtschaft mit dem Satan ist der böse Geist Asmodäus, der die sieben Männer der Sara im Tobitbuche getötet hat, bevor sie noch ehelich mit ihnen in Berührung war. Nur dem frommen Tobit gelingt es, den bösen Geist unschädlich zu machen[7]. Beeinflußt davon ist die Volkserzählung, die Jellinek

[1] Vgl. Günter a. a. O. S. 14 und Toldo a. a. O. 329—353.

[2] *Midraš Abchir* im Jalkut Gen. § 61 S. 16b.

[3] C. Sabb. 89b.

[4] S. b. Kidušin 81a; vgl. Bacher *Die Agada der Tannaiten*. Monatsschrift 1883 S. 267 und meine *Religionsgeschichtlichen Studien* Heft II S. 63. Eine andere Entführungslegende s. Midras zu den 10 Geboten Nr. 7. Wertheimer בתי מדרשות Jerusalem, 1894, II S 26f.

[5] Vgl. Mussafia *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden* I, Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissenschaften zu Wien, Bd. 113. Phil. hist. Cl. S. 990, 1887; Cod. Paris. lat. 18134, XIII saec. Crane *Exempla of Jakobus de Vitry*, CCLXXXII; Gottfried Keller *Die Jungfrau und der Teufel* in seinen Sieben Legenden Nr. 9. Ludwig Katona *Temesvári Pelbárt pèldái*, Budapest, Abh. der Akademie der Wissenschaften, Bd 18, 2, S. 29.

[6] *Midraš Abchir*, Jalk. S. 38, Midr. zu den 10 Geboten zu Nr. 7. Cod. Oxford. 1466, 49; Tauhuma IV, S. 252, Buber; s. auch meine *Religionsgeschichtl. Studien* II S. 63.

[7] Tobit K. 3, 8—9; GRK. 36, s. ZDMD. XXI, 220.

in seinen Erzählungen abgedruckt hat[1]. Interessanter und wichtiger ist die Rolle Asmodäi im Sagenkranze, der die Erinnerung Salomos umgibt, weil viele Züge sowohl in die Legende, als auch in die volkstümliche Literatur des Mittelalters eingedrungen sind und von nachhaltigen Wirkungen waren. Salomo wird verurteilt wie es in einem Midrasch, betitelt Exil Salamos, heißt, den Thron zu verlassen und Asmodäus nimmt Gestalt und Würden des Königs an, bis er erkannt und von Salomo wieder gestürzt wird[2].

3 Luftwandeln und Luftreisen

Günter hat bereits auf dieses Motiv der rabbinischen Agada hingewiesen[3]. Es scheint uns aber notwendig, das Material erstens zu vervollständigen, zweitens zu sichten. In diesem Abschnitte sind nämlich zwei Gruppen zu unterscheiden. Erstens: die Heiligen machen oft in wenigen Stunden oder Sekunden Reisen, die ein gewöhnlicher Erdensohn oft in vielen Tagen oder Wochen nicht zurücklegen kann. Zweitens: die Heiligen schweben, fahren und kämpfen in der Luft kraft des Nomen ineffabile dessen, der ihnen beisteht. Für die erste Art ist der Kunstausdruck: קפיצת ארץ d. h. die Erde springt oder die Erde zieht sich zusammen. Die letzte Methode des Reisens heißt: פורח באויר in der Luft fliehen.

A) Drei Personen haben eine längere Reise gemacht, wobei sich die Erde vor ihnen zusammengezogen hat, damit sie ihren Bestimmungsort früher erreichten[4]. Diese sind: Eliezer, der Knecht Abrahams, der auf seiner Reise und auf der Heimfahrt von Charan dieses erlebte[5]. Jakob auf seiner Flucht aus dem Elternhause nach Charan[6]. Abisai, der Sohn des Zeruja, der dem

[1] Jellinek *Bethamidrasch* V. 152 ff.

[2] b. Sanh. 2, 2; b. Gidni 68 b, Pesikta, S. 169 Buber; Jellinek *Bethamidrasch* II 88, IV 151; Tosafot Menachot 37 a; Midras אל יתהלל Jalkut II 182; Targ. Koh. 1, 12.

[3] *Die christliche Legende des Abendlands*, Heidelberg 1910, S. 103 f.

[4] b. Sanh. 95 a *Pirke des Rabenu Hakados*, ed. Schönblum S. 266.

[5] GR. K. 60 *Midrasch* cf. Jalkut § 109.

[6] b. Sanh. 95 b, b. Ḥulin 91 b.

in Nöten sich befindlichen Dawid zu Hilfe eilt[1]. Auch anderen biblischen Persönlichkeiten ist Ähnliches geschehen. So dem Chusim, Sohn des Dan, einem in der jüdischen Legende weit berühmten Helden[2]. Dieses Motiv ist bei den Indiern, Griechen und anderen Völkern heimisch[3].

B) Eliezer, vor dem sich, wie wir soeben hörten, die Erde zusammengezogen hat, damit er seine Aufgabe rascher erledigte, hat auch in der Luft schweben können. Als die Eltern und der Bruder Rebekkas die erhaltenen Kostbarkeiten sahen, wollten sie den reichen Mann umbringen. Eliezer bemerkt diese Absicht, erwähnt das Nomen ineffabile und schwebt mit den Kamelen in der Luft, bis die Gefahr vorüber ist[4]. Auch Dawid flieht vor seinen Feinden, schwebt in der Luft und ist ihnen unnahbar[5]. Pinhas kämpft mit Bileam in der Luft, bis er ihn besiegt[6]. Als Bileam sah — heißt es in der Legende —, daß Pinhas an ihn heranrücken wollte, da flog er in die Luft mittels Zauberei. Pinhas erinnerte sich des Nomen ineffabile und stürzte ihm nach, fand ihn und wollte ihn mit dem Schwert töten. Da begann Bileam zu bitten und versprechen, daß er niemals fluchen werde. Da sagte ihm Pinhas: „Du bist der ewige Feind, Laban, Amalek, du hast Balak den Rat erteilt, Israel zur Sünde zu verleiten“. Sofort nahm er sein Schwert und tötete ihn. Wir skizzierten den Inhalt dieser Legende ausführlicher, weil sie weite Verbreitung gefunden hat. Sie spielt sowohl in den neutestamentlichen Apokryphen[7],

---

[1] b. Sanh. 95a, cf. Günter a. a. O. S. 103f. [2] GR. K. 93.

[3] Günter a. a. O. S. 104. [4] *Midraš Abchir* in Jalkut § 109.

[5] Jellinek *Bethamidrasch* V S. 111.

[6] *Ps. Jonatantargum* zu Num. K. 31, 8, b. Sanh. 106a Zohar z. St.; Horowitz *Agudot Agadot* I p. 78, cod. München No. 222, *Midraš Agada* II p. 161.

[7] Die heil. Familie hat im Verlauf der Reise schwer unter der Hitze zu leiden; da kürzt Jesus durch ein Wunder den Weg ab, daß sie plötzlich die Berge und Städte Ägyptens erblicken, s. Couard *Altchristliche Sagen* S. 9. Koran, Anfang der 17. Sure, nach der traditionellen Auslegung. Vgl. den Kampf des Apostels Paulus mit dem Magier Simon, s. Pseudo-Clemens Recogn. II 9, 46, Acta Petri et Pauli sect. 32, Berlin 1902.

als auch im Koran eine große Rolle. In den jüdischen Leben-Jesuerzählungen wird von einer Luftreise Jesu[1] oder des Petrus berichtet[2]. Auch vom Fluge der Propheten Habakuk und Ezechiel war eine Legende bei den Juden verbreitet[3]. Mit dieser Vorstellung, daß Heilige und Propheten Luftreisen machen, ist der Gedanke verbunden, daß man mit dem Nomen ineffabile Wunderdinge vollbringen kann[4]. Das Altertum kannte auch einen in der Luft schwebenden Turm, worüber die Gelehrten ebenso nachgedacht haben, wie über Erzeugung des Goldes oder Quadratur des Zirkels in späteren Jahrhunderten[5].

4 Tiere in der Legende

Adolf Jellinek, ein gründlicher Kenner der Agada, hat bereits vor vierzig Jahren auf diesen wichtigen und nicht uninteressanten Gegenstand hingewiesen[6]. Heute, nachdem wir die Rolle der Tiere in Fabel und Legende, wie auch die Bedeutung der Legendensammlungen besser überblicken und richtiger bewerten können, ist es wohl am Platze, auch das rabbinische Material zu sichten. Man darf das Material in der Agada unter folgenden Gesichtspunkten gruppieren:

1. Tiere erlangen Unsterblichkeit oder ungemein hohes Alter.
2. Tiere reden und sind mit Vernunft begabt.
3. Tiere zeigen den Frommen oder Frevlern den Weg oder Ort.
4. Wilde Tiere sind unschädlich oder lassen sich beherrschen.
5. Frevler verwandeln sich in Tiere.

---

[1] S. Krausz *Das Leben Jesu* S. 55, 148, Couard a. a. O. S. 140, in den *Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde*, Wien 1912: Über eine *Toledot Jeschu* (Leben Jesu)-Handschrift S. 95.

[2] S. Krausz a. a. O. S. 175.

[3] S. Jellinek *Bethamidrasch* V S. 111.

[4] Das Nomen ineffabile in der Agada verdient eine eingehende Monographie, denn ohne Verständnis desselben sind die meisten Erzählungen unerklärlich. Zur Literatur s. Krausz a. a. O. S. 189.

[5] Vgl. darüber meine *Religionsgeschichtlichen Studien* Heft II, 1912, *Die Schriftgelehrten* S. 115. S. auch Resp. der Gaonim, ed. Mussafia Nr. 19.

[6] *Bethamidrasch* Heft 5 S. 47: *Agadische Aussagen über Tiere.*

Wir wollen der Reihe nach Belege für diese Motive angeben, ohne Vollständigkeit anzustreben. Wir müssen uns darauf beschränken, einige wenige Beispiele in jeder Gruppe anzugeben.

1 Als Höhepunkt der frommen Spekulation darf es angegeben werden, wenn sie selbst das unvernünftige Tier für heilig erklärt. Dem, der die innere treibende Kraft der Legendendichtung, die tiefern Wurzeln dieser eigenartigen Geistesschöpfung im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte prüft und zu verstehen sich bemüht, wird dieser Zug leicht erklärlich werden. Die Tiere, welche von den zwölf Stammesfürsten dem heiligen Dienst geweiht wurden, heißt es, werden niemals altern und immerfort leben[1]. Nach anderen Auslegungen erreichten sie nur ein überaus hohes Alter[2]. Ähnliches wird vom Widder Abrahams, den er an Stelle seines Sohnes Isak geopfert hat, berichtet[3].

2 Nach dem bekannten biblischen Muster läßt auch die Legende Tiere reden. Als Beispiel sei der Esel des R. Jonatan angeführt, der anstatt des R. Jonatan einem Samaritaner auf seine sophistischen Beweise, daß der Berg Gerizim heiliger sei als das Heiligtum zu Jerusalem, eine treffende Antwort gibt[4]. Ein anderes Beispiel redender Tiere findet sich in der Erzählung von einem Sohne, der dem Auftrage seines Vaters treubleibt und von jeder Speise ein Stück ins Wasser wirft, um die Tiere zu speisen[5].

3 Eine laufende Kuh zeigt dem Abraham den Ort der Doppelhöhe, die er als Begräbnisstätte sucht[6]. Die Schafe führen Moses zum brennenden Dornbusch, nachdem sie 40 Tage in der Wüste

---

[1] s. Num. rabba K. 12, Pesikta d. R. Kahana S. 10 im Namen des R. Meir.] [2] Pesikta ebd. S. 10.

[3] s. *Pseudo-Jonatantargum zu Genesis* 18, 13.

[4] GR. K. 32, K. 81, ferner Deut. R. K. 3; Cant. rabba zu 4, 3; j. Aboda Zara 5, 4. Nach einigen Lesearten gab nicht der Esel, sondern der Eseltreiber die Antwort, s. Theodor *Genesis Rabba* S. 296, 5. Die richtigere Lesart dürfte die im Texte erwähnte sein — das Motiv läßt sich in der ganzen Legendenliteratur nachweisen; s. Günter a. a. O. S. 80. Redende Kuh s. bei Eisenberg *Das Leben der Propheten nach der arabischen Legende* 1909 Heft 1 S. 12.

[5] Maasijot Nr 37. [6] Vgl. Jalkut 24b.

umhergeirrt waren[1]. Ein Hirsch zeigt dem Dawid das Haus des von ihm totgeschlagenen Goliat, damit er dort eine Demütigung wegen des beginnenden Hochmuts erfahre[2]. Tiere, besonders Fische, bringen den Frommen oft Glück und Reichtümer. Die Geschichte Josefs des Sabbatverehrers hat bereits Günter[3]. Dasselbe wird auch von einem armen Schneider erzählt[4].

4 Moses und Ahron bezähmten die wilden Tiere, die am Eingange des pharaonischen Königspalastes standen, mit ihrem Blick, was von der Umgebung als nicht geringes Wunder angestaunt worden ist[5]. R. Hijja hat mit einem Gebete wilde Tiere unschädlich gemacht[6]. Einen frommen Mann berührte während der Andacht eine giftige Schlange, ohne ihm jedoch den geringsten Schaden zufügen zu können[7], ebenso erging es einem andern Heiligen, dem ein Wolf sein Kind entrissen hatte, das jedoch später wieder unversehrt dem Vater zurückgebracht wurde[8]. Die Tiere der Frommen beobachten das Gesetz und nehmen die Tugenden ihrer Eigentümer an. Die Herde Abrahams will nicht fremdes Gut berühren[9]. Der Esel des Schriftgelehrten R. Pinchas ben Jair will nur Futter essen, von dem man Zehnte und Hebe abgenommen hat[10]. Ein anderer Heiliger, der aus Not seine Kuh verkauft, muß derselben zureden, daß sie am Sabbat beim neuen Besitzer arbeiten soll[11]. — Hier sei auch das Motiv erwähnt, daß das Tier den Menschen vom Tode befreien kann, d. h. an seiner Stelle als Ersatz dienen. So stirbt auf Elias Verwünschung die Kuh an Stelle des Besitzers[12]; ferner rettet in einer anderen Erzählung der Heilige, der das Gespräch der Schlangen belauscht hat, den Geizhals, und die Schlange stirbt an seiner Stelle[13].

[1] Midrasch Tanhuma ed. Buber 2, 7.
[2] Jellinek *Bethamidrasch* 4, 150.
[3] a. a. O. S. 83, Sabbat 119a, Maasijot Nr. 33.
[4] Maasijot Nr. 32. [5] *Chronik des Moses* cf. Jalkut 176 und 181.
[6] GR. K. 31. [7] Maasijot Nr. 56. [8] Maasijot Nr. 57.
[9] GR. K. 41. [10] b. Chulin 7, Midrasch Abchir cf. Jalkut 109.
[11] Pesikta K. 15; Jellinek a. a. O. 1, 74, Maasijot 34.
[12] Maasijot Nr. 12. [13] Ebd. Nr. 13.

5 Für das letzte Motiv, Frevler verwandeln sich in Tiere, dient Nebukadnezar als Beispiel[1].

5 Die Verwandlungen des Propheten Elia

Nach der altjüdischen Auffassung lebt der Prophet in Ewigkeit fort[2]. Daher war er der Geeignetste, um das Gegenteil des Satans zu werden. Dieser erscheint so, wie wir gesehen haben, in Menschengestalt, um die Frommen zu verführen oder anzuklagen; jener hingegen ist überall anwesend, wo sich nur eine Gelegenheit bietet, um Unschuldige zu befreien, um Gerechte zu belohnen, mit einem Worte, gute Taten auszuführen. Elia bereist stets die ganze Welt und fliegt wie ein Vogel umher[3]. Im talmudischen Zeitalter war der Glaube allgemein verbreitet, wenn die Hunde ohne erkennbare Ursache in der Stadt bellen, so ist der Todesengel in der Stadt, hingegen wenn Elia der Stadt einen Besuch abstattet, so ist seine Anwesenheit an der Freude der Hunde zu erkennen[4].

Elia erscheint dem Menschen, der wacht, aber auch im Traumgesicht[5]. Wir sehen ihn in der Gestalt eines Beduinen der Wüste[6], eines Schriftgelehrten[7], eines gewöhnlichen Mannes[8], eines Sklaven[9], eines Senators oder hohen Würdenträgers[10]. Elia nimmt aber auch die Gestalt eines den Zeitgenossen wohlbekannten Mannes an, so des in der Bibel genannten Harbona[11] oder des Schriftgelehrten R. Hijja[12]. Mit einigen der Schriftgelehrten hat der Prophet regelmäßigen Verkehr[13].

[1] cf. Jalkut 180.

[2] Vgl. Tractat *Derech Erez Zuta* K. 1, wo die Namen der Männer aufgezählt werden, die lebendig das Paradies betreten haben. Daß Elia noch lebt, findet sich ferner in einer Borajta b. Baba Batra 121b.

[3] Vgl. Midrasch zu den Psalmen ed. Buber S. 78. [4] b. Baba Kama 60b.

[5] GR K 83, wo Elia einem heidnischen Fürsten erscheint. [6] Dreimal.

[7] Dreimal, Alfabet ben Sira, ed. Steinschneider; Tanhuma Deut., Pesikta d. Rabbi Kat. [8] S. 213; b. Ber. 58a, b. Nedarim 50a.

[9] MA. RNG. *Erzählungen des R. Nessim Gaon* S. 12.

[10] b. Sanh. 109a; b. Az. 17b. [11] GR. K. 49; j. Meg. K. 3, 5.

[12] GR. 33, 96; Kelaim 9, 4.

[13] R. Jose (b. Berachot 3a; b. Jebamot 63a), R. Simon ben Jochai b. Sabbat 33b), R. Nehorai (j. Berachot VI 3, Rot R. ed. K. 4) u. A.

Der Zweck der Umwandlungen oder Erscheinungen Elias ist ein mannigfacher. In einer Erzählung erscheint er, um einen frommen Heuchler, der das ihm anvertraute Gut unterschlagen will, zu entlarven[1]. In einer Reihe von Erzählungen verhilft er frommen Leuten, denen es schlecht geht, zu großem Vermögen,[2]

[1] S. Pesikta K. 22, 5; j. Berachot 213. Erzählung MA. RNG., S. 12. Ein reisender Jude hat am Rüsttage des Sabbats viel Geld bei sich, das er am Sabbat nach den gesetzlichen Vorschriften nicht bei sich tragen darf. Er geht in die Synagoge und findet dort einen Mann mit ehrwürdiger Gestalt in den Gebetsmantel gehüllt und mit Phylakterien bekleidet. Die äußere Frömmigkeit des Mannes erweckt das Vertrauen des Reisenden und er gibt dem frommen Mann das Geld zum Aufbewahren über Sabbat. Jedoch dieser leugnet am Ausgange des Sabbats es empfangen zu haben, da erscheint Elia dem beraubten Fremden und übergibt demselben das geheime Zeichen, das zwischen dem Leugner und seiner Gattin besteht; mit diesem sollte er zu jener Frau gehen, um auf jene Weise zu seinem Gelde zu gelangen. S. meine *Religionsgeschichtlichen Studien* Heft II, S. 61.

[2] Hier kommen vier Legenden in Betracht:

a) Jalkut Rut § 607 aus einer unbekannten alten Quelle. Einst hat ein frommer Mann sein ganzes Vermögen verloren. Seine Frau war sehr gut und er ging als Taglöhner. Eines Tages, als er am Felde ackerte, begegnete ihm Elia in Gestalt eines Arabers und sagte ihm: „Du hast sechs gute Jahre (d. h. für Dich sind sechs gute Jahre bestimmt), wann willst Du sie, jetzt oder kurz vor Deinem Tode?“ „Du bist ein Zauberer, ich kann solche Reden nicht anhören, geh' in Frieden“ war die Antwort. Elia trat noch dreimal an ihn heran. Das drittemal sagte der Taglöhner: „Ich werde mich mit meiner Gattin beraten“. Er geht zu seiner Frau, erzählt ihr die Begebenheit und fragt sie: „Was sagst Du hierzu?“. Sie sagte: „Nimm sie jetzt!“ Da sagte er zu Elia: „Bring sie jetzt“. Elia sagte: „Geh' nur nach Hause!“ Er war noch nicht am Tore seines Hofes und sah schon den Segen ausgebreitet. Seine Kinder spielten im Staub und fanden soviel Geld, daß sie genug hatten für sechs Jahre. Da sagte ihm seine Frau: „Gott hat uns einen Schatz gegeben, wir wollen damit nur Gutes tun“. So taten sie sechs Jahre lang. Vor dem Schluß des sechsten Jahres kam Elia: „Nun ist die Zeit zu Ende!“ Da sagte der Mann: „Ich will jetzt, wie vor sechs Jahren, meine Gattin befragen!“ Diese riet: „Sage dem Manne, wenn er würdigere Menschen gefunden hat, als wir sind, so soll er das Geld ihnen anvertrauen.“ Gott aber sah ihre Wohltätigkeit und ihre Gesinnung und vermehrte ihren Schatz.

wobei auch das Motiv von der kostbaren Perle im Bauche des Fisches eine große Rolle spielt[1]. Öfters erscheint Elia, um die Frommen gegen Verleumdungen und Beschuldigungen zu schützen. So tritt er vor Gericht für den angeklagten R. Seila als Zeuge auf[2]. Im Gerichtsverfahren gegen die Schriftgelehrten R. Eliezer ben Porta und R. Chanina ben Taradjon verwandelt sich Elia in einen Hofwürdenträger, um die falschen Zeugen zu beschämen[3]. Ebenso erscheint er als Ratgeber bei Hof, als Nahum aus Gimso die Geschenke der Juden gebracht hatte, die aber in der Herberge gestohlen und durch Asche und Staub ersetzt worden waren. Am Hof wollte man natürlich den Gesandten der Juden, der statt Gold Staub gebracht hat, umbringen. Da riet Elia, man möge diese Asche als heilendes Pulver verwenden, was auch gelang: darum erhielt Nahum nebst der Freiheit noch reichliche Geschenke[4]. Natürlich besitzt Elia die Gabe, Kranke zu heilen, so heilt er einen Patriarchen von einer dreizehnjährigen Zahnkrankheit[5], einen andern befreit er von schmerzendem Schlangengift[6]. Elia bewirkt, daß der nötige Regen zur Zeit herabfällt, um die durch andauernde Dürre unfruchtbare Erde neu zu beleben[7].

b) Jalkut Rut § 601. Elia erscheint einem armen frommen Manne und gibt ihm zwei Silberstücke, durch die er zu Reichtümern gelangt. Im Reichtum vergißt der Mann jedoch seinen Gott. Elia verlangt seine zwei Silberstücke von ihm zurück und der Mann wird wieder arm; weinend und trauernd sitzt er da. Elia kommt zu ihm und gibt ihm die zwei Silberstücke wieder, jedoch unter der Bedingung, daß er selbst im Glück und Glanz an Gott festhalten wird.

c) Eine Erzählung im Alfabetum Siracidis S. 9b will beweisen, daß der Mensch in allen seinen Unternehmungen sagen muß: אם יגזור השם oder אם ירצה (vgl. Brief Jacobi 4. 15. Zuntz. Leop. Hebr. Bibliographie, Hamazkir Jhg. 1870, X S. 49). Einem reichen Mann begegnet Elia, der diese Formel („Wenn Gott will") zu sagen vergißt: da glückt ihm sein Vorhaben nicht Hingegen das zweitemal fügt er diese Formel hinzu und alles gelingt ihm.

d) b. Nedarim 50a.

[1] s. Günter a. a. O. S. 83f. [2] b. Berachot 58a.
[3] b. Aboda Zara 17b. [4] b. Sanhedrin 109a.
[5] j. Kelaim 9/4. GR 33 [6] b. Sabbat 109b. [7] b. Baba Mezia 85b.

II Berichte

1 Die Religionen der Südsee 1905—1910[1]

Von **Wilhelm Müller-Wismar**

Über dem Südseebericht für dieses Archiv scheint kein günstiger Stern zu leuchten. Herr Dr. Foy war genötigt, wegen Arbeitsüberhäufung die Berichterstattung aufzugeben, und der neue Referent sah sich diesmal noch zu einer von ihm selbst am meisten bedauerten Einschränkung gezwungen, da eine zweijährige Forschungsreise in Ozeanien (1908—1910) ihn verhinderte, die Neuerscheinungen genau zu verfolgen, während die Vorbereitung auf eine neue Expedition nach Ost-Indonesien[2] ihn veranlaßte, sich mit einer andersgearteten Literatur zu beschäftigen. Bei der Ausarbeitung des Berichts konnte er sich freilich auf ein von Herrn Dr. Foy in dankenswerter Weise freundlichst zur Verfügung gestelltes Titelverzeichnis stützen.

Neu-Guinea

Der große Vorsprung, welchen die Erforschung von Britisch Neu-Guinea gewonnen hatte, ist auch in der hier behandelten Periode beibehalten worden. Inzwischen (1908) ist auch Vol. VI der „Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits" erschienen, welcher die geistige Kultur der östlichen Inselgruppen (Murray Islands) behandelt, und in der „Festschrift für E. B. Tylor" (1907) gibt A. C. Haddon eine verglei-

[1] S. in diesem Archiv X 129 ff., 295 ff., 510 ff.

[2] Die inzwischen ihren Anfang genommen hat.

chende Übersicht unter dem Titel „The Religion of the Torres Straits Islanders“. Den Beginn machen 23 Erzählungen, von denen einige schon im linguistischen Teil enthalten sind. Die Einteilung in „Nature Myths“, „Culture Myths“, „Religious Myths“ und „Tales about People“ ist nicht ganz glücklich und wird dem Inhalt nicht gerecht, da naturmythologische Elemente in allen Kategorien enthalten sind. — Interessant ist, daß auch die Miriam Plejaden und Orion zu einem Bilde zusammenfassen. Ilwel, der Abendstern wird als Weib des Mondes angesehen. — Von den Kulturmythen enthält die Gelam-Geschichte stark lunare Züge, die Sida-Geschichte das Onan-Motiv, während die von Karom, der Varanus-Eidechse, ein Feuerraub-Mythus ist. Das Motiv des Hautabziehens kommt in „Ankem und Terer“ vor. Unter den religiösen Mythen enthält die wichtige Kultlegende vom Bomai das Gestaltwechsel-Motiv, während sich unter den Erzählungen über Menschen das Menschenfresser- und das etwas degenerierte Lausemotiv finden (in der Kaperkapergeschichte).

Talismane und Amulette fehlen völlig, während magische Handlungen außerordentlich verbreitet sind und alle Gebiete menschlichen Daseins umfassen, so Wetter- und Vegetationszauber, Schildkröten-, Dugong- und Fischzauber, Liebeszauber und schädigende Zauber *(maid)*. Die Zeremonien, bei denen die „Medizinmänner“ *(zogo le* resp. *maid le)* eine Rolle spielen, sind teilweise ebenso kompliziert wie die zur Anwendung gelangenden Objekte vielgestaltig. Das Kapitel über Religion beginnt mit einleitenden Definitionen schwieriger Termini technici. Das unübersetzbare *zogo* wird gebraucht sowohl für die bei magischen Handlungen verwendeten Objekte, für die zu ihrer Aufbewahrung dienenden Plätze, als auch für den ganzen Ritenkomplex einschließlich der verwendeten Objekte, es kann also nicht die magische innere Qualität, das *mana* gewisser Dinge darunter verstanden sein. Andrerseits bleibt es unverständlich, wenn, etwa wie beim Regenzauber, der Regen selbst als *zogo*, das dabei verwendete rohe Steinbild (*doiom*) aber ausdrücklich nicht als *zogo* bezeichnet wird.

Ein ausgesprochener Seelenglaube ist ebenso wie den Westinseln auch den Miriam zu eigen. Die Seelen gehen zunächst zum Orcus *(Beig)*, den allabendlich auch die Sonne aufsucht, um dann endgültig auf der Insel Boigu zu bleiben. Ein kompliziertes Begräbniszeremoniell, bei dem auch der maskierte Seelenbote auftritt, bringt sie dorthin auf den Weg. Von einem Totenkult sind schwache Spuren vorhanden, jedenfalls mehr als auf den Westinseln. Ein merkwürdiger Dualismus zeigt sich in dem Beizam (Haifisch)-Vegetationskult der Westhälfte der Insel Mer, der zur Zeit des Yams-Wachstums stattfindet, und bei dem eine Steinschüttung in Fischform mit einem muschelbedeckten Gerüst eine Rolle spielt, — gegenüber dem Dogaistern (Mars?) - Kult der Osthälfte zur Zeit des dem Fischfang schädlichen Nordostwindes. Es scheint eine Reihe von Kulten gegeben zu haben, die in Verbindung mit den Initiationszeremonien standen, aber sie sind durch das Eindringen des fremden aus Holländisch Neu-Guinea stammenden Bomai-Malu-Kultes zurückgedrängt worden. Diesem wichtigsten Kult, der mit Geheimbund und Maskenwesen verknüpft war, widmen A. C. Haddon und C. S. Myers ein besonderes Kapitel. Der Zusammenhang ethischer und religiöser Vorstellungen wird ausdrücklich negiert. Ein ethisch vollkommenes höchstes Wesen ist im Glauben der Torres Straits-Bewohner unbekannt, die sogenannten *ad giz*, die Urväter der verschiedenen sozialen Gruppen, können schon ihrer Vielzahl wegen als *high gods* nicht betrachtet werden. — Im Annual Rep. Br. New Guinea 1907 gibt R. L. Bellamy kurzgefaßte „Notes on the Customs of the Trobriand Islander", in denen Totemismus, Medizinmänner und Zauber zur Sprache kommen. — R. Pöch macht in Mitt. Anthrop. Ges. Wien XXXVIII „Ethnographische Mitteilungen über die Kworafi" (Cape Nelson), denen er einen Totemismus mit agnatischer Deszendenz zuschreibt. Exogamie zeigt sich im dorfweisen Überwiegen eines Totemtiers oder quartierweisem Zusammenwohnen einer Totemgruppe. Spuren einer Zweiklasseneinteilung zeigt ein einzelnes Dorf.

C. G. Seligmann veröffentlicht in Man IX Nr. 16 eine Notiz über „A Type of Canoe Ornament", in welcher er neun der *munkuris* genannten geschnitzten Kanuschmuckstücke der großen seegehenden Kanus von Murua (Woodlark) beschreibt, denen er auf Grund einer Nachricht von Captain F. R. Barton magische Bedeutung für die Sicherheit der Reisenden zuschreibt. — Derselbe Seligmann führt in „Note on Totemism in New Guinea, with reference to Man 1908, Nr. 75 and 84" (Man VIII. 89) zum erstenmal den Begriff der *linked totems* ein, an den sich ebenda No. 99/100 eine Diskussion mit Andrew Lang knüpft, die noch 1909 Nr. 2/3 fortgesetzt wird. Im letzten Artikel steht eine bemerkenswerte Mitteilung über die bei Blutrache und Kannibalismus beobachteten Förmlichkeiten in S. O. Neu-Guinea (Massim). — Desselben Autors Monographie „The Melanesians of British New Guinea with a Chapter by F. R. Barton and an Appendix by E. L. Giblin" ist bei weitem das wichtigste Werk, welches bisher über das Festland von Neu-Guinea erschienen ist. Trotz seines bedeutenden Umfanges (etwa 800 Seiten Großoktav) beschränkt es sich ganz auf die geistige Kultur und behandelt auch hier nur paradigmatisch einzelne Gruppen der jüngsten malaio-polynesischen Einwanderer-schicht. Im wesentlichen sind es denn auch Völker mit austro-insularen Sprachen, ausgenommen nur die papuanischen Koitapu. (Über die Verbreitung der beiden Sprachgruppen vgl. S. H. Ray in Rep. Torres Str. Exp. III.) Das Buch zerfällt naturgemäß in zwei Hauptabschnitte, über die stärker mit papuanischem Blut gemischten westlichen Papua-Melanesier und die östlichen Massim. Im ersteren Teil werden allein Koita, Roro und Me-keostämme behandelt, während im letzteren entsprechend dem Mangel an einer scharfausgeprägten Stammeseinteilung rein geographisch eine nördliche und südliche Gruppe unterschieden werden. Der starke östliche Einschlag zeigt sich schon in der äußeren Verfassung der Stämme mit Ausnahme der Koita und Süd-Massim durch die spezifisch polynesische Zweiteilung der Häuptlingswürde, die auch religiös wichtig ist, da

dem Oberhäuptling die Leitung der religiösen Feste obliegt.

Auch die enge Verbindung zwischen Totenfeiern und Vegetationszeremonien im südlichen Massim ist mikro-polynesisch, während der nördliche Skelettkult mit Aussetzung in Felsenhöhlen älteren Datums ist.

Bemerkenswert ist das Fehlen von Klubhäusern im Koita-Bezirk, wo sie durch Zeremonialgerüste (*dubu*) für die Tabu-Feste vertreten werden. Die Seelen der Koita gehen zum Berg Idu, auf dem sie ein dem irdischen ähnliches Leben führen, die der nördlichen Massim zum Totenreich unter der Insel Tuma, dem ein Herr namens Topileta vorsteht. Ein Ahnenkult wird nirgends geübt, wiewohl in beiden Bezirken (nicht im südlichen Massim) zeitweilig den Seelen Speisen vorgesetzt werden. Den Roro eigentümlich ist der Glaube an Oa Rove, dem ein ewiges Leben zugeschrieben wird, und von dem eine Reihe von Mythen handelt. Die Koita begrüßen den jungen Mond durch Schreien, die südlichen Massim erblicken in ihm angeblich einen Mann, dessen Name Eaboahine aber eher auf ein weibliches Wesen schließen läßt. Eine Reihe von Erzählungen explanatorischen und naturmythologischen Inhalts ist dem Kapitel über das südliche Massim beigegeben.

Annie Ker „Papuan Fairy Tales“ bringt ohne genauere Angabe des Sammelortes eine Anzahl für Kinder umgearbeiteter Erzählungen aus Britisch Neu-Guinea. Unter den mythischen Themen kommen vor die magische Flucht, Feuerraub, Lebenszeichen, Vergeßlichkeit, übernatürliche Geburt, ferner explanatorische Legenden.

In einem Aufsatz von I. H. Holmes, betitelt „Introductory Notes to a Study of the Totemism of the Elema Tribe, Papuan Gulf“ (Man 1905 No. 2 und 17) unterscheidet der Verfasser zwischen Stammes-, Dorf- und persönlichem Totem. Letzteres richtet sich nach demjenigen Verwandten, nach dem man benannt ist. Die Bezeichnung der Schutzgottheiten und Ahnherren des Stammes

und Dorfes jedoch als Totems ist nicht aufrecht zu erhalten. Die Stammesgottheiten treten als Masken an den *semese* genannten Festen auf, zu denen die benachbarten Stämme zusammenkommen. Die Anlegung der Masken geschieht in dem Geisterhaus oder Klubhaus der Männer (*eravo*). Zweck dieser Feste ist, die Stammesgötter um die Wohlfahrt der verschiedenen Stämme anzuflehen, von Totemismus kann keine Rede sein. Ebenso liegen diese Ideen ganz fern, wo der Dorfhäuptling einzelne Götter feiert und um Schutz auf den Gebieten ihrer Wirksamkeit angeht. Dagegen haben wir es mit Resten einer bis nach Zentralaustralien hineingehenden totemistischen Ritualform zu tun, wenn z. B. Regenmacher dem Regentotem angehören müssen, wenn vor Verwüstungen der Anpflanzungen durch fliegende Füchse, Kakadus und dgl. nur das Haupt des entsprechenden Totems durch Zaubersprüche schützen kann. „Andrerseits ist es wiederum nicht recht einzusehen, wie die auf Personen sich erstreckende Zauberei mit dem Totemismus zusammenhängen soll.“[1]

Unzugänglich sind dem Referenten drei Artikel des P. V. M. Egidi in Anthropos II und IV über die „Kuni und Tauata in Br. Neu-Guinea“. Es ist bedauerlich, daß die Redaktion der genannten Zeitschrift dem anfänglich aufgestellten Prinzip, die Aufsätze möglichst in der Landessprache zu veröffentlichen, nicht zur Durchführung verhilft. Der Gebrauch des Italienischen ist für Neu-Guinea am allerwenigsten am Platze.

Holland hat im letzten Jahrzehnt außerordentliche Anstrengungen gemacht, seinen Besitz auf Neu-Guinea wissenschaftlich zu erschließen. Wenn hieran die Ethnographie weniger teilnehmen konnte, so liegt das wohl in erster Linie an dem Mangel einer Verkehrssprache, der wiederum seinen Grund darin haben dürfte, daß die Holländer bei dem vorzüglichen Menschenmaterial, das ihnen sonst zur Verfügung steht, auf die Ausbeutung Neu-Guineas als Arbeiterreservoir nicht angewiesen sind.

[1] Notiz von Foy, auf seinen Wunsch wörtlich zitiert.

I. D. E. Schmeltz liefert im Intern. Archiv f. Ethnogr. XVII „Beiträge zur Ethnographie auf Neu-Guinea“, in denen er eine Abbildung von Merauke-Gräbern bringt.

In den Sitzungsber. K. Akad. d. Wiss. Wien CXV 1906 macht R. Pöch „Mitteilungen über die Kajakaja“, in denen er den agnatischen Totemismus, Kopfjagden und Jünglingsweihen ererwähnt, bei welchen Schwirrhölzer gebraucht werden. Der Name für diese, *sosóm*, ist auch der eines Riesen[1], der die zu initiierenden Jünglinge frißt und dann wieder zu neuem Leben erweckt.

In dem Buch über die „Zuid West Nieuw Guinea Expeditie“ der kon. Aardrijkskundig Genootschap zu Amsterdam hat Dr. Koch den ethnographischen Bericht geschrieben, der sich vielfach auf den vorgenannten von Pöch stützt. Koch spricht von Geisterverehrung, ohne sich darüber zu äußern, ob es sich um Seelenverehrung oder anderes handelt, von Zauberern, tabûierten Plätzen, wobei ein bestimmter großer Urwaldbaum hervorgehoben wird; es wäre interessant zu wissen, ob das etwa ein Banyan ist. — Die Angaben über Totemismus bedürfen noch sehr der näheren Untersuchung. Tatsächlich scheinen exogame Gruppen mit agnatischer Deszendenz zu existieren, und nach den Angaben muß man vermuten, daß es sich um *linked totems*, die allerdings an dieser Stelle sehr auffällig sein würden, handelt, in der Weise, daß meistens ein Pflanzen- und ein Tiertotem kombiniert sind, von denen letzteres allein dem Speiseverbot unterliegt. Andrerseits scheinen die bezeichneten Gruppen aber auch Rangstufen zu bedeuten. Solche abgestuften Totems sind zwar nichts völlig Unerhörtes, da es aber an Vergleichsmaterial gebricht, so läßt sich über den wirklichen Sachverhalt auch nicht annähernd etwas vermuten. — Kopfjagd findet in ausgedehntem Maße statt, um Sühnopfer für erzürnte Geister zu gewinnen, und zur Namengebung für die Kinder, die den

[1] Wie der *barlum* der Finschhafengegend.

Namen des Geköpften erhalten und so lange ohne Namen bleiben, als nicht ein Mensch für sie getötet worden ist.

B. L. H Hellwig „Verrichtingen van het Militaire Exploratie Detachement op Zuid Nieuw Guinea“ in Tijdschr. Aardrijksk. Genoots. XXVI 1909, traf am Oberlauf des Merauke-Flusses und am Nebenfluß Obaad eine Anzahl verzierter Menschenschädel, die er für Kopfjäger-Trophäen hielt, womit freilich die Angabe nicht übereinstimmt, daß sie als *pomali* verehrt und mit Opfergaben versehen wurden[1].

Über „De Strandbewoners van Zuid Nieuw Guinea en hunne dorpen“ wird ohne Autornamen in Tijdschr. Aardr. Genots. XXV 1908 durch „Pionier“ berichtet. Vom Stamm Sam Sanggasé östlich des Bensbachflusses heißt es, daß kleine Häuschen am Rande der Kokoshaine stehen, in denen gemalte Bilder der Vorfahren aufgestellt sind, welche die ersten Palmen pflanzten, und daß deren Seelen zeitweilig Kokosopfer dargebracht werden. — Jünglinge werden in der Pubertätszeit den Augen der Frauen in Hütten außerhalb des Dorfes entzogen. — Beiden Geschlechtern werden Grabbeigaben mitgegeben.

In derselben Zeitschrift T. A. G. Bd. XXVII 1910 finden sich Nachrichten über die „Expeditie Lorentz naar het Sneeuwgebergte van Nieuw Guinea“. Einen Freundschaftsbund mit der Expedition besiegelten die Inlandpapuas durch das Beschmieren der Haare mit dem Herzblut von zwei Schweinen und durch ein nachfolgendes Festessen.

I. W. van Hilles „Reizen in West-Nieuw-Guinea“ in T. A. G. XXII 1905 enthält auch einige religiöse Notizen besonders von der Halbinsel Onin, so über Tabuzeichen, über Eidesleistung durch Zerbrechen eines Gegenstandes, über heilige, von Geistern bewohnte Brunnen. Tempel, Geisterhäuser und Ahnenfiguren fehlen, figürliche Amulette haben keinen Bezug auf bestimmte

[1] Am Augustafluß jedenfalls wurde nach Beobachtungen des Referenten zwischen den verehrten Stammesschädeln und den nicht verehrten Trophäen ein großer Unterschied gemacht.

Personen. Man glaubt an eine Abstammung von Tieren. — Lappenbäume stehen in Verbindung mit Geisterglauben. Schädigende Zauber werden durch Blasen von Zaubermitteln in die Richtung des zu Schädigenden ausgeübt. Stark verbreitet ist der Vampyrglaube (einheimisch oder mohammedanisch?). Derselbe Autor berichtet in T. A. G. XXIII 1906 über dasselbe Thema und bringt eine Reihe weiterer Einzelbeobachtungen zur Religion, über das „Schamanentum“ in Warfandoe (Insel Dom), über Lappen und Steine, die als Abwehr gegen böse Geister in der Wodár Kapaurbai aufgehängt werden, über Reiseamulette und menschenähnliche Holzschnitzereien, die zur Verzauberung und Tötung von Feinden dienen. Sehr verschiedenartig sind die im bereisten Gebiet gebräuchlichen Bestattungsweisen. Plattformbestattung findet bei den Seget auf Kararaboe und bei den Sĕgoen an der Westküste von Batanta statt. Die Mo begraben ihre Toten so, daß das Haupt über die Erdoberfläche herausschaut[1]. In Kawé werden die Leichen begraben und bei den Totenfesten die Trommelschläger auf großen ins Meer hinausgebauten Plattformen postiert. Die Wawiai-Leute an der Kaboei-Straße setzen die Leichen auf einem im Meer stehenden Felsen aus und verehren Korware in offenen Pfahlhäuschen. Auf Gaman werden Häuschen auf die Gräber gestellt und Opfergaben hingelegt, während die Korwarverehrung zurücktritt. Diese Grabhäuschen scheinen eine Eigentümlichkeit der *negri sembilan* zu sein. In Kapaur werden die Toten heute mit sieben irdenen Tellern bedeckt begraben, früher wurden sie exponiert. Zahlreiche in Felsgrotten gefundene Schädel, wie sie auch auf Argoeni östlich Sekar schon bekannt sind, sollen von früheren Kopfjagden herrühren, obwohl auch andere Skeletteile gefunden wurden.

Über einen „Bezoek aan den Kannibalenstam van Noord Nieuw Guinea“ berichtet Th. H Ruys in T. A. G. XXIII 1906. Für

[1] Ähnliches bei den O'Mengen auf Neu-Pommern, wie Referent 1909 beobachtet hat.

erstmalige Teilnehmer an einem Menschenfraß ist eine Klausur vorgeschrieben. Die Geschlechtsteile Ermordeter werden durch einen bejahrten Angehörigen des anderen Geschlechts genossen. Zu der Angabe, daß Geschlechtsteile als Amulett getragen werden, ist C. G. Seligmann zu vergleichen, der in Man VI Nr. 42 das Tragen von Schweinegenitalien im Armband von den Toro an der Grenze von Britisch und Holländisch Neu-Guinea feststellt. E. O. Kerkoven (T. A. G. XXVI) beobachtete am Mamberamofluß eigenartige Begrüßungszeremonien durch Bespülen von Brust und Bauch mit Wasser, an andrer Stelle durch Schlagen der flachen Hand auf einen Stein, wodurch die Erlaubnis, an Land zu kommen, gegeben wurde.

Briefliche Mitteilungen über die Inlandstämme des Mamberamo macht Dr. M. Moszkowski in „Zeitschr. f. Ethnol. Bd. 42, 1910“. Die Art des Erwerbs der ethnographischen Kenntnisse und die ziemlich prätenziöse Art des ganzen Berichts lassen die Vermutung aufkommen, daß eine skeptische Nachprüfung des Materials sich empfehlen dürfte.

O. Nuoffers „Ahnenfiguren von der Geelvinkbai“ in Abh. u. Ber. Mus. Dresden XII, 2, ist eine auf musealen Studien basierende Durcharbeitung der Korware und Ahnenfiguren mit Schlangen. Die angewendete Methode ist die ältere evolutionistische mit reichlicher Ornamentserienbildung, bei denen ein Ausgangspunkt und ein Endprodukt einer degenerativen Weiterbildung angenommen und als bewiesen betrachtet werden. Die Möglichkeit der Übereinanderlagerung mehrerer Kulturen mit verschiedenen Kunststilen, die gerade hier im Bannkreis jungindischer Elemente nicht vergessen werden dürfte, ist nicht in Rechnung gezogen.

F. J. F. van Hasselts „Nufoorsche Fabeln“ in Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië (B. T. L. V.) 7, VII, 1908 sind schon deshalb als besonders wichtig hervorzuheben, weil ihnen durch die beigefügten Originaltexte mit Kommentar ein ungewöhnlicher Grad der Zuverlässigkeit verliehen wird. Den Beginn machen 14 Tierfabeln explanato-

rischer Art. An mythischen Motiven seien erwähnt: in der Dewboki-Erzählung das Wiederbeleben einer Toten, die durch zusammengeklappte Muschelhälften getötete Nuri-Schlange (mißverstandenes Symplegadenmotiv?[1].) — Das Mädchen in der Saugrube könnte eine Totemlegende sein. — Die Geschichte von der Schlangentochter enthält möglicherweise ein Element der yapschen *maragigi*-Legende und des damit partiell zusammenhängenden ossetischen Märchens von der hilfreichen Maus. — Bumambraundi, der kreiselspielende, ist eine Jonasmythe in Kombination mit dem Werwolfmotiv und einem Rudiment der magischen Flucht. Mit der in mehreren Varianten gegebenen Geschichte der Fürstenhäuser von Tidore, Djilolo, Batjan und Ternate ist der Mythus von den Himmelsjungfern verschmolzen. In der Verwandlung eines Jünglings in Fisch oder Schlange steckt vielleicht ein umgekehrtes Melusinenmotiv. Alles in allem hat man den Eindruck, ein stark mit jungeingewanderten Elementen durchsetztes und dadurch zersetztes Material vor sich zu haben, der ja auch dem sonstigen Kulturbild entspricht.

„Uit het volksleven van de bewoners der Humboldtbaai“ gibt derselbe Autor eine kurze Schilderung in B. T. L V., 7, IX, 1909. Er beschreibt das Totenfest eines Dorfhauptes von Tobadi und macht auch einige beiläufige Angaben über Figuren aus Baumwurzeln, die mitsamt dem Erdreich als Abwehrzauber gegen Brandgefahr auf die Dächer gesetzt werden, und über alte importierte Armringe als Reiseamulette.

Die umfangreichste Erscheinung über Holländisch Neu-Guinea ist: „Nova Guinea. Vol. III Ethnography and Anthropology“ von G. A. van der Sande. Wenn das Werk bei der Unmöglichkeit einer intensiveren Verständigung mit den Eingeborenen seinen Schwerpunkt auch in der materiellen Kultur hat, so geht die Religion doch nicht ganz leer aus. Verfasser hat sich sehr bemüht, das durch bloße Beobachtung zugängliche Material in übersichtlicher Form zusammenzustellen. Er beschreibt nicht nur

[1] Vom Referenten ganz ähnlich aus Yap belegt.

ausführlich die von der profanen abweichende Bauart der Zeremonialhäuser, sondern konnte auch einer Reihe von Festlichkeiten vor und in diesen Häusern beiwohnen, bei denen vor allem auch die großen Bambusflöten eine Rolle spielten. Besonders ausführlich und illustrativ reichhaltig sind die Grabformen behandelt.

Die ethnographischen Fortschritte in Kaiser-Wilhelmsland bieten während der Berichtsperiode ein trostloses Bild. Hieran ist vor allem das Übermaß an ethnographischen Sammlungen aus den wirtschaftlich erschlossenen Landesteilen schuld, die von Laien angelegt, in manche unserer Museen übergegangen sind. Das hat zur Folge, daß für solche Gegenden kein Interesse besteht und Mittel, selbst aus rein wissenschaftlichen Stiftungen, lieber zur Beschaffung neuer Kuriositäten aus unberührten Gegenden verbraucht werden, anstatt die schwer bedrohte Eigenart der Küstenstriche für die Wissenschaft zu retten. Die großen Erfolge der Engländer in ihrem Gebiet und die nicht minder erfreulichen Erfolge mehrerer deutscher Expeditionen auf verschiedenen Gruppen des Archipels, von denen im nächsten Bericht zu sprechen sein wird, sollten da eines besseren belehren. Vorläufig aber müssen wir uns fast allein auf die tätige Mitarbeit der Missionare verlassen, die den großen Vorteil eines sehr langen Aufenthaltes im Lande haben. Dadurch wird freilich die Tatsache nicht entkräftet, daß die Eingeborenen einem Missionar (und Verwaltungsbeamten) gegenüber manches, was ein andrer bei gleichen Bedingungen schließlich erfahren würde, nicht gerne mitteilen, weil sie genau wissen, daß diese tiefgreifende Änderungen der alten Zustände und Sitten anstreben, ein Verdacht, in den der Arzt und vor allem der Forschungsreisende nicht kommt.

Einen ungewöhnlich genauen und inhaltreichen Bericht über „Die geheime Jünglingsweihe der Karesau-Insulaner“ gibt P. W. Schmidt in Anthropos II nach Mitteilungen eines deutschsprechenden Missionsschülers. Die in Zwischenräumen von mehreren Jahren gefeierten Weihen beginnen mit der Abschließung der Novizen in zwei Strandhäusern außerhalb des Dorfes. Jedem

Kandidaten wird ein Pate zur Seite gegeben. Auf langen Bambusflöten wird die Stimme des Geistes Makárpon imitiert. Auf dem außerhalb des Dorfes vor dem Geisterhause gelegenen Tanzplatz werden am nächsten Tage Maskentänze aufgeführt, bei denen nacheinander ein Fischpaar und ein Vogelpaar auftreten. Nach dieser Einleitung wird an den einzeln abseits geführten Novizen die *Perforatio penis* vorgenommen, bei älteren Individuen auch die *Circumcisio*, die bei kleineren Knaben unterbleibt und auch später nicht nachgeholt werden soll. Da sich unter den Teilnehmern bereits Verheiratete befinden, so ist der Sinn der Operation zweifellos religiöser oder zauberischer Art, ohne Beziehung zum Sexualleben. Nur den Perforierten ist das Betreten des Geisterhauses im eigenen oder einem fremden Dorfe gestattet. Diese Auffassung wird auch bestätigt durch eine Reihe von Zeremonien, welche dem chirurgischen Hauptakte in mehrtägiger Verteilung folgt, und deren Mittelpunkt das Geisterhaus bildet.

Derselbe Autor macht Mitteilungen über „Plejadenmythen der Karesau“ im Anhang zu seinem Panbabylonismus-Vortrag (Mitt. Anthr. Ges. Wien XXXVIII). Die Plejaden werden als die Frauen der Orion-Männer aufgefaßt. In jedem Monat, auch während ihrer Nichtsichtbarkeit, wird ihnen eine besondere Tätigkeit zugeschrieben.

„Zur Psychologie, Religion, Soziologie und Geschichte der Monumbo-Papua“ bringt ein Aufsatz des P. Franz Vormann in Anthropos V Nachrichten. Von der Menschenseele wird angenommen, daß sie sich nach einem zeitweiligen Dasein im Geisterlande in Bäume oder Tiere rematerialisiere. Abstinenzgebote magischer Natur spielen im Leben des Stammes eine große Rolle. Ein höchstes Wesen von ethischer Vollkommenheit kennen die Monumbo nicht. Der mythische Ombéraman wird mit Mondsymbolen vorgestellt. Seine weiteren Schicksale, die Verfolgung durch das Brüderpaar Kaukä und Kaukägewára und seine Tötung durch deren Mutter Namitä sind eine Inversion der magischen Flucht. Seine Symbole gelten heute noch als Kriegerschmuck. —

Auch das Glutsteinmotiv fehlt nicht. Aus dem gekochten Blut der Namitä entsteht die Menschheit.

Dr. O. Dempwolff bringt im Bäßler-Archiv Bd. I einige „Sagen und Märchen aus Bilibili“ im Urtext mit Übersetzung, von denen besonders die Variante der Kilibob- und Manumbu-Legende von religiösem Interesse ist, und die beweisen, daß auch der Papua, richtig behandelt, nicht so unzugänglich ist, wie von manchen Reisenden behauptet wird.

Ein Vortrag des Missionars Hoffmann über „Sprache und Sitten der Papua-Stämme an der Astrolabebai“ in Verh. d. Deutschen Kolon. Kongr. 1905 erwähnt von religiösen Dingen den Asa-Geheimkult, Neumond-Feste, Wasserweihe beim Erscheinen gewisser (welcher?) Sternbilder, und erweckt den Wunsch nach genaueren Mitteilungen seiner offenbar vorhandenen Kenntnisse.

O. Schellong macht in Zeitschr. f. Ethn. 42, 1910 „Weitere Mitteilungen über die Papuas (Jabim)“, in denen Tabugebräuche und zwei Begräbnisfeierlichkeiten beschrieben werden.

R. Pöch „Wanderungen im Gebiet der Kai“ (Mitt. a. d. Deutschen Schutzgeb. Bd. XX 1907) hörte von einem in einer Höhle wohnend gedachten Erdbebengeist. Bambusköcher für Medizin müssen von einem besonderen heilig geltenden Platz geholt werden. Tod wird auf Zauberei eines andern zurückgeführt, an dem Blutrache zu nehmen ist. Auch im Kailande muß der das Haus eines Kranken betretende Fremde bis zur Genesung dort bleiben. Das Dorf eines Ermordeten (Ehebrechers) mußte durch sämtliche Bewohner vor Sonnenuntergang verlassen werden.

Der Archipel

Neu-Pommern. Im wesentlichen beschränken unsere ethnographischen Kenntnisse sich immer noch auf die Gazelle-Halbinsel. Aus den zahlreichen Artikeln katholischer Missionare in den Marien-Monatsheften hat P. A. Kleintitschen ein Buch über „Die Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel“ zusammengestellt, das in populärer Form eine Ethnographie der mela-

nesischen Kanaken liefert. Dem Zweck der Arbeit entsprechend, in erster Linie den Freunden der Mission ein Bild von deren Arbeitsgebiet zu gewähren, sind die Angaben über obszöne Sitten, so über den Inietbund, lückenhaft, auch kommen starke Übertreibungen, etwa im Abschnitt „Tod und Begräbnis“ vor, welche die Besserungsbedürftigkeit der Eingeborenen in besonders krassem Licht erscheinen lassen sollen. Hiervon abgesehen hat das Buch auch ein hervorragend wissenschaftliches Interesse. Eine sonst nicht vorkommende Angabe über die Opferung lebender Hähne beim Totenfest deutet auf ein solares Kultelement. Das Kapitel über Tanz läßt erkennen, daß trotz der relativ zahlreichen und zuverlässigen Beobachtungen selbst auf der Gazelle-Halbinsel noch wesentliche Lücken auszufüllen sind. Schon das Wort Malangene gibt zu denken, und eine ganze Reihe von Masken befinden sich in europäischen Sammlungen, zu denen jede Angabe fehlt. — Es sei hier eingeschoben, daß nach privater Mitteilung eines dort ansässigen Farmers am Weberhafen meterhohe Gesichtsmasken vorkommen, die in Europa noch unbekannt sind.

Eine zweite Übersicht über die Ethnographie der Gazelle-Halbinsel gibt R. Parkinson in seinem Buche „Dreißig Jahre in der Südsee“, das neben manchen den Missionaren entlehnten Angaben doch auch sehr viel eigenes bringt, auch über die hier in Frage kommenden Themata, wie Aberglaube und Zauberei, vor allem Einzelheiten über den Inietbund. Irrtümlich ist nach dem, was Referent an Ort und Stelle in Erfahrung bringen konnte, die Angabe über Totemismus. Die beiden Heiratsklassen sind nicht unbenannt und bezeichnen sich nicht nur als *tavevet* und *tadiat*, sondern sie heißen genau wie in Mittelneumecklenburg (Laur) nach den beiden großen Raubvögeln des Landes *menegulai* und *taragau*. Die gemeinsame Bezeichnung für Heiratsklasse ist *niuruna*, von denen es also nur zwei gibt, nicht mehrere „Sippen“ dieses Namens, wie Parkinson meint. — Sehr bemerkenswert ist die vollkommen poly-

nesische Doppelung des Häuptlingswesens in *agala* und *luluai*. Die Abschnitte über die papuanischen Stämme der Sulka (jetzt auch auf der Gazelle-Halbinsel angesiedelt) und Baining dürften ausschließlich auf Mitteilungen der Missionare zurückgehen.

Die wissenschaftlich wertvollste Erscheinung sind die „Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel“ von P. Jos. Meyer (Anthropos Bibliothek I, 1). Jeder Erzählung ist der Originaltext beigegeben. Den wichtigsten Abschnitt bildet wohl die Mythenfolge von dem ungleichen Brüderpaar To Kabinana und To Karvuvu. Ob es sich um das Gegensatzmotiv Hellmond - Dunkelmond oder aber Sonne - Mond handelt, mag dahingestellt bleiben. Auch die „historischen“ und Geistersagen enthalten astralmythologisches Material, so das Nahrungsverweigerungs-, Häutungs- und Verschlingungsmotiv.

P. J. Meyer hat auch eine Reihe wertvoller Einzelartikel über die religiösen Anschauungen auf der Gazelle-Halbinsel verfaßt. „*A kaja* oder Der Seelenaberglaube bei den Eingeborenen der Blanchebucht“ (Anthropos III) gibt Beschreibungen dieser als Riesenschlangen mit Menschenantlitz gedachten Wesen, ihrer pflanzlichen, tierischen und mineralischen Begleiter, ihrer Aufenthaltsorte und ihrer den Menschen größtenteils feindlichen Handlungen, ebenso wie deren Abwehr mit den dabei gebrauchten Zaubereien und Beschwörungen.

Zwei besondere Kapitel religiösen Inhalts behandelt derselbe Autor in Anthropos V, betitelt „Der Glaube an den *iṅal* und den *tutana vurakit* bei den Eingeborenen im Küstengebiet der Blanchebucht“. Die *iṅal* sind eine Gruppe guter Geister mit Flügeln und Eulengesicht, die den von ihnen Besessenen neue Melodien und Tanzlieder inspirieren und ihnen nach dem Tode ein besseres Dasein als luftigen beschwingten Geistern auf den Wipfeln der *giao*-Bäume sichern. Zu Ehren gekommen sind die *iṅal* erst in jüngster Zeit durch einen Eingeborenen To Vatitin aus Malakuna, der aus der Einführung in den *iṅal*-Kult ein Geschäft machte und den Adepten durch Ver-

abreichung geeigneter Pflanzen die Erlangung des Trancezustandes erleichterte.

Der *tutana vurakit* ist der Ahasver der Gazelle-Halbinsel. Man meint, daß eine Anzahl von früheren Menschen ruhelos im Busch herumirre, die bei der Aufnahmefeierlichkeit in den Iniet-Geheimbund zu Schaden gekommen ist. Wem es nicht glückt, bei dem von den alten Mitgliedern inszenierten Überfall rechtzeitig den auf dem Festplatz errichteten Tanzturm zu erklimmen, dem ist das Schicksal eines *tutana vurakit* beschieden.

Die Untersuchungen von P. Jos. Winthuis in Anthropos V über „Die Bildersprache des Nordoststammes der Gazelle-Halbinsel" sind, wie P. W. Schmidt mit Recht hervorhebt, auch für den Religionsforscher nicht ohne Interesse, da sie geeignet sind, den Niederschlag primitiver Weltbetrachtung in der Form konkreter Mythen psychologisch dem Verständnis näher zu bringen. Über die im Weberhafen liegende Insel Vuatom veröffentlicht P. O. Mayer zwei Aufsätze in Anthropos III und V, über „Ein Sonnenfest bei den Eingeborenen von Vuatom" und über „Mythen und Erzählungen". Auf einem dem Einsiedlerkrebs, der mit der Sonne zusammen als Menschenahne gilt, geweihten Stein werden zur Zeit des Frühlings-Monsunwechsels, des Beginnes der Trockenzeit, der Sonne Opfergaben gebracht. Die Mythen enthalten ebenso wie auf der Halbinsel selbst das Gegensatzmotiv von *To Kambinanai* und *To Karivuvu*.

Während die heutige Wesleyanische Mission wissenschaftlich völlig steril zu sein scheint — vielleicht der Hauptgrund, weswegen sie von der jüngeren katholischen weit überflügelt wurde —, kommt unerwartet ein Buch des wohlbekannten Rev. Geo. Brown: „Melanesians and Polynesians", das um so wertvoller ist, als es neben manchem inzwischen bekannt gewordenen aus neuerer Zeit auch Beobachtungen enthält, die im Jahre 1878 gemacht wurden. Zu bedauern ist es, daß ethnographische Notizen aus anderen Gebieten Melanesiens im Text zerstreut wurden, anstatt zu einem besonderen Kapitel vereinigt zu werden. Erwähnt sei u. a. das

pidik, die Herstellung eines heiligen Kanus auf Neu-Lauenburg, wie überhaupt von dieser vernachlässigten Gruppe manches berichtet wird. So die Ursprungsmythe des Ingiet-Bundes, über den briefliche Mitteilungen des Missionars Fellmann abgedruckt werden. Auch über das *wawolo*, die Eintrittszeremonie in den Dukduk-Bund, werden Mitteilungen gemacht.

Was wir vom übrigen Neu-Pommern wissen, ist wenig. Parkinsons Angaben in dem erwähnten Buche umfassen noch das meiste, sind aber z. T. fehlerhaft. Von Dr. Stephan liegen „Ärztliche Beobachtungen bei einem Naturvolke" vor (Archiv für Rassenbiologie 1905), in denen er über Krankheits- und Wetterzauber der Bariai an der Nordküste westlich von der Willaumez-Halbinsel Angaben macht. — Neu ist eine bei Parkinson a. a. O. Abb. 116 gegebene Maske von Witu, angeblich für Beschneidungszeremonien.

Die hamburgische Südsee-Expedition suchte das westliche Neu-Pommern 1908/1909 neben anderen Inseln auf, konnte aber wegen übergroßer Zersplitterung ihres Arbeitsfeldes keine tiefer eindringenden Studien machen. Immerhin ist es dem Referenten gelungen, auch über die religiösen Verhältnisse einiges zu erfahren. Da er die Bearbeitung seiner melanesischen Ergebnisse abgetreten hat, so mögen hier nur einige allgemeine Daten angeführt sein. In den unmittelbaren Stranddörfern der Nordwestküste herrscht exogamer Totemismus mit agnatischer Deszendenz, und zwar scheint es sich um Fischtotems zu handeln. Im Gebiet der deformierten Köpfe, die die Südwestküste westlich von Lindenhafen und die ganze Masse der Insel bis unmittelbar an die Nordküste einnehmen, kommen lokalexogame Totems mit kognatischer Deszendenz vor. Außer Vögeln sind auch Pflanzen, Schildkröten und sehr merkwürdigerweise fest lokalisierte Steine Totems. Auf den lieblichen Inseln macht sich Neu-Guinea-Einfluß insofern geltend, als der älteste Sohn das väterliche Totem im Gegensatz zu seinen jüngeren Geschwistern annehmen soll. Die Toten werden fast durchgängig in den

Häusern begraben, aber für ein bestimmtes Fest in der Reihe der Totenfeste wieder ausgegraben. Während bei den Spitzköpfen hierbei die rotbemalten Schädel eine Rolle spielen, scheint man sich im Norden (Talasea) auf einen Kult der Unterkiefern zu beschränken, die aber dann auch fortgeworfen werden. Begräbnis in einem halben Kanu, dessen Spitze über den Erdboden hervorragt, und nachträgliche Einschnürung der Reste in „Leichenspindeln“ wurde bei den O'Mengen beobachtet. Incisio findet angeblich an der Nordküste, Circumcisio an der Südküste[1] statt. Im Norden werden die unverehelichten Beschnittenen in besonderen Kojen in den Männerhäusern eingesperrt. Das Schwirrholz, das den Namen des dazugehörigen Geistes trägt, kommt im Norden und Süden vor. Geheimbünde scheint man nicht zu kennen, die in ziemlicher Anzahl festgestellten Maskentänze, die z. T. freilich die Weiber schrecken sollen, scheinen nichts damit zu tun zu haben. Merkwürdig lange Stammbäume, die in gottähnlichen, durch Steine dargestellten und mit einer Art Kult bedachten Stammeltern endigen, wurden im Süden aufgenommen. Die Toten der Spitzköpfe gehen nach Aveleng außerhalb des Mövehafens, die des Nordens dagegen nach dem Berge Andeua im Bariai-Lande. Die Siassi-Insulaner verlegen das Totenreich ebenfalls dorthin, lassen aber dem intensiveren Neu-Guinea-Einfluß entsprechend die Seelen den Umweg über den Hüongolf nehmen. — Der Schöpfer des ersten Menschenpaares soll nach dem Talasea-Glauben ebenfalls gestorben sein und seine Seele *(anitu)* den Berg γiilime, den Ort der Schöpfung bewohnen. Eine Andeutung von einer Feuerraubmythe wurde ebenfalls dort erhalten. Zur Teilnahme an einer hochinteressanten Einweihung und Entzauberung einer neuangelegten Pflanzung wurde Referent geradezu eingeladen, doch wurden ihm diese intimeren Dinge erst dann gezeigt, als das Expeditionsschiff mit dem Gros 20 km entfernt ankerte.

[1] Die von Parkinson Fig. 115 abgebildete Maske gehört nicht zum Beschneidungsfest, sondern zum Kokostabu.

Neu-Mecklenburg. „Die Küste von Umuddu bis Kap St. Georg“, von Dr. E. Stephan und Dr. F. Gräbner, beruht auf den Beobachtungen des ersteren als Arzt des kaiserlichen Vermessungsschiffs Möwe. Zum ersten Mal in der deutschen Literatur über Melanesien wird unter dem Einfluß des letzteren der Versuch gemacht, das Material in kritischer und systematischer Weise zu publizieren. Religiöses enthält das Buch naturgemäß wenig. Zu bemerken wären die Angaben über Zweiklassentotems, Bestattungsgebräuche (Baumhaus zu Ehren eines Toten verbrannt), Regen- und Liebeszauber. Der Dukduk ist im Verschwinden begriffen, auch der Iniet ist vorhanden, gerade seine Mitglieder besitzen die Kraft des Zauberns. Gouverneur Dr. Albert Hahl berichtet über „Das mittlere Neu-Mecklenburg“ in Globus 91 (1907). Auf polynesischen Einfluß deutet die Nachricht, daß die Männerhäuser mit Steinmauern umgeben werden. Dafür spricht auch der Name *hala* (gegen Weiberhaus *pal*) mit anlautendem *h* (das über bilabiales *f* entstanden ist) und nichtgeschwundenem Auslautvokal. Die Türen dieser Wälle werden immer durch Astgabeln, durch die böse Geister nicht hindurchkönnen, gebildet. — Heimkehrende Krieger werden durch die Weiber des eigenen Dorfes verprügelt, angeblich um die gefallenen Totemgenossen zu rächen. Das würde für (nicht mehr vorhandene) Lokalexogamie sprechen. — In der Landschaft Sohun existieren die bekannten beiden Heiratsklassen *malaba* und *taragau*, die aber sechs resp. fünf Unterabteilungen haben sollen. Wie diese Unterabteilungen untereinander heiraten, wäre wichtig zu wissen. — Die Toten werden alle im Hof des *hala* begraben, ihre Seelen gehen zum Süßwasser ihres Totem. Von dem stark entwickelten Geisterglauben sind die *masinsare* zu nennen, die mit den Schwangeren begrabenen Föten, mit denen sich eine lunare Vorstellung (Zweizähnigkeit!) zu verknüpfen scheint. Eine Reihe von fünf Geheimbünden, die dem Dukduk und Ingiet entsprechen, wird aufgeführt.

R. Pöch „Zweiter Bericht“ in Sitzungsb. d. Kaiserl. A. d. W. Wien CXIV, 1905 und „Wanderungen im nördlichen Teile von Süd-Neumecklenburg“, Globus XCIII berichtet ebenfalls über das dortige Zweiklassensystem und konstatiert die vermeintliche Ungleichheit der beiden. *Málaba* ist stärker als *táragau.* Der namengebende Vogel wird durch nächtliche Gesänge um Hilfe angerufen, aber nur durch Leute seiner Klasse. In der Landschaft Kókola darf die Klasse *targó* auch keine Taube essen, was ebenfalls auf Untertotems schließen läßt.

Die bei weitem wichtigste Arbeit über Neu-Mecklenburg ist G. Peekels „Religion und Zauberei auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg“ (Anthropos Bibliothek I 3), wenn sie auch mit einer Unklarheit über das „Höchste Wesen“ beginnt. Angeblich soll einem *a hintubuhet,* d. h. „unsere Ahne“ genannten Wesen diese Stellung zukommen. Hiermit stimmen aber die weiteren Feststellungen nicht zusammen. Die Namen der beiden Heiratsklassen in der Gegend von Namatanai sind *tárago* und *pakilaba.* Es wird nun weiter berichtet, daß jede Klasse ihre drei besonderen „Götter“ für sich hat, die von den Klassenangehörigen als *hintubudahat,* unsere Ahnen, von der anderen Klasse als *hintubudiet,* ihre Ahnen, bezeichnet werden. Aus diesen durch die einheimischen Benennungen gestützten Angaben kann ein unbefangener, durch die *high-god*-Theorie Schmidtscher Richtung nicht voreingenommener Leser doch nur das entnehmen, daß die beiden großen sozialen Gruppen ein gemeinsames höchstes Wesen, eine gütige Allmutter, nicht anerkennen, sondern wenn sie von *hintubuhet* reden, immer nur ihre Klassenahnen meinen. Eine andere Frage von Wichtigkeit, die einer genauen Untersuchung noch harrt, ist die nach der Dreiteilung der Klassen *hintubuhet.* Den *tárago* gehören 1) der Taragaugeier, 2) die männlich gedachte Sonne und 3) der männliche Talmagómago[1]-Schmetterling. Den *pakilaba* 1) der Málabageier, 2) der weiblich gedachte Mond und 3) der weibliche Heba-Schmetterling.[2] Hier fehlt zunächst die

[1] *Ornithoptera urvilliana* männlich. [2] Ebenso, weiblich.

für das nähere Verständnis belangreiche Feststellung, ob man sich über das Geschlecht der beiden Schmetterlinge im klaren ist, also bewußt einen geschlechtlichen Gegensatz zwischen den beiden Ahnengruppen annimmt, oder ob man die beiden Geschlechter bei dem starken Dimorphismus vielleicht für verschiedene Arten hält, wofür die doppelte Benennung spricht. Unverständlich, aber möglicherweise nur unglücklich ausgedrückt ist ferner, daß man von zwei (also nicht von allen drei?) Göttern als *hintubuhet* redet. Der Verdacht liegt nahe, daß es sich bei diesen beiden Dreieinigkeiten um ältere, dem Zweiklassensystem ursprünglich fremde Dinge (Totems?) handelt, die ihm in anderen Landschaften (s. oben) später als Unterabteilungen eingegliedert wurden. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhange auch die verschiedene Stellung des ungleichartigen Stammväterpaares Soi und Tamor, von deren Taten einige im Originaltext wiedergegebene Gegensatzmythen handeln, an der Ost- und Westküste. Hier scheint man von ihrem wirklichen Bestehen überzeugt zu sein, dort hält sie jedes Kind schon für reine Märchengestalten. Neben einem möglicherweise älteren ist aber wohl sicher auch ein jüngeres eingewandertes Element vorhanden. Hierauf deutet das aus *man laba*, großer Vogel, entstandene Malaba, das sicher ein Fremdwort ist. Das eigentliche Wort für groß ist *tamat*, dagegen *laba* kommt nur in ganz bestimmten Verbindungen vor und scheint, soweit ich sehe, den melanesischen Sprachen sonst nicht eigentümlich zu sein. Dagegen ist es allgemein in sämtlichen mikronesischen Dialekten mit Ausnahme von Yap, und hier ist es ebenfalls zu belegen in dem Namen des Fregattvogels *molov*, des dortigen größten Vogels. Außer dieser frappanten Übereinstimmung findet sich noch eine zweite. Sonne und Mond haben in der gewöhnlichen und in der mythologischen Sprache verschiedene Benennungen. Das gleiche konnte ich von Yap feststellen, wo der Mond in der Mythologie nicht den gemein indonesischen Namen *pul*, sondern *mälav* führt. Daß *mälav* neben *molov* mit *malaba* zusammengestellt werden kann, wie ich glaube,

dafür werde ich an anderem Orte Gründe beibringen. — Über Nord- und Süd-Neu-Mecklenburg liegen nur kurze Notizen von Parkinson („Dreißig Jahre“ usw.) vor, doch hat hier von 1907—1909 die Deutsche Marine-Expedition ethnographisch gearbeitet, so daß wir eine erschöpfende Darstellung erwarten könnten. Leider werden wir, abgesehen von dem von E. Walden bearbeiteten Norddistrikt, in absehbarer Zeit kaum darauf zu rechnen haben, da für die Publikation ein Interesse nicht zu bestehen scheint.

Es mag hier erwähnt werden, daß dem Referenten, ohne daß er von Seligmanns Entdeckungen in Britisch Neu-Guinea Kenntnis hatte, von einem Simberi-Polizeijungen Angaben über *linked totems* seiner Heimat gemacht wurden, wo Vogel und Schlange kombiniert sein sollen. Es war dem Mann auch möglich, in den Dresdener Publikationen einige Totemtiere zu identifizieren. Demnach müssen Parkinsons Angaben in seinem Kapitel über Geheimbünde und Maskentänze unzutreffend sein.

Nordwest-Inseln

Über St. Matthias ist so gut wie nichts bekannt. Parkinsons Angaben a. a. O. beziehen sich nur auf die materielle Kultur, und die hamburgische Expedition ist nicht wesentlich in die sozialen und religiösen Verhältnisse eingedrungen.

Etwas besser sind wir über die Admiralitäts-Inseln unterrichtet Das Buch von Parkinson enthält manches Neue, größtenteils auf Grund von Mitteilungen der Missionare. Zu nennen wären der kognatische Totemismus der Manus[1], sexuelle Abstinenz bei bestimmten Gelegenheiten, Speiseverbote für Schwangere, Namengebung für ein Kind mit Ausschluß der Eltern, ziemlich einfache Pubertätszeremonien, hauptsächlich aus dem Schneiden der Haare sowie dem Durchbohren der

[1] Der Streit, ob Manus oder Moanus zu sprechen sei, ist belanglos, da die Aussprache zwischen beiden variiert. Die wulstigen Lippen der Eingeborenen gestatten die Aussprache eines reinen *m* nicht, es hat immer einen vokalischen Nebenklang, der dadurch entsteht, daß die Lippen bei der Bildung des Lauts nicht sofort mit der ganzen Fläche getrennt werden.

Nasenscheidewand und Ohrläppchen bestehend, während Beschneidung nur in wenigen Dörfern geübt wird. Zauberer sollen angeblich nur die Manus sein, denen auch allein die Sternkunde geläufig ist. Doch liegt hierin wohl nur eine Überhebung des Manus. — Nach den Feststellungen der hamburgischen Expedition ist das Verhältnis zwischen den angeblichen drei Stämmen: Manus, Matankor, Usiai, vor allem das der bei den erstgenannten, ein anderes. Etwas verdächtig klingen die Angaben über den Widerstreit der guten und bösen Geister um die Seele eines Toten.

Die von P. Josef Meier in Anthropos II, III, IV veröffentlichten „Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner" sind weitaus das umfangreichste Sprachdokument, welches bislang aus dem deutschen Schutzgebiet veröffentlicht worden ist. Beeinträchtigt wird ihr inhaltlicher Wert in etwas dadurch, daß der Gewährsmann des Autors, Po Minis, ein notorischer Lump ist, der wenig geneigt erscheint zur gewissenhaften Wiedergabe von Mythen. Diese Tatsache wird auch durch die von P. Schmidt gelegentlich seiner Kritik des Parkinsonschen Buches versuchte Ehrenrettung nicht erschüttert.[1] Auffällig ist die im Verhältnis zu den zahlreichen mitgeteilten Einzelerzählungen sehr kleine Zahl von mythischen Motiven, die nicht nur aus der geringen Intensität nachtotemistischer Kulturelemente erklärt werden kann. Höchst verdächtig sind die Sprachverwirrungsmythen, vor allem die Verwirrung aus Anlaß eines Hausbaues. Den Hauptinhalt bilden explanatorische Tier- und Schöpfungsmythen, Astralmythen und einige bekanntere Motive, wie Menschenfresser, Haaranbinden, der kluge jüngste von sieben Brüdern, usw. Bemerkenswert ist auch das Verschlucktwerden von 10 Kindern durch ihren eigenen Vater zum Schutz gegen einen Dämon, mit nachfolgender magischer Flucht, bei welcher das Glutstein-

[1] Auch den Referenten als Ethnologen der hamburgischen Südsee-Expedition hat der genannte Po Minis zu beschwindeln versucht, indem er ihm einen Bogen von der Astrolabe-Bucht als Manus-Produkt anzupreisen versuchte.

motiv durch einen Giftfisch ersetzt ist, ferner der Tanz der Vögel und das Motiv der gezimmerten Holzvögel, welches jüngeren indischen Ursprungs sein dürfte. Man wird jedenfalls trotz der beigefügten Texte gut tun, die Sammlung bis auf weiteres mit Vorsicht zu benutzen und nur dann heranzuziehen, wenn die Zuverlässigkeit des Materials aus dem Vergleichsmaterial erhellt. Ein Vorwurf gegen den verdienstvollen Verfasser soll hiermit nicht erhoben werden, da sein guter Glaube an die Ehrlichkeit seines Gewährsmannes über jeden Zweifel erhaben ist.

Traurig sieht es mit der Erforschung der ehemals reich bevölkerten Gruppen Luf, Kaniet, Ninigo und Matty aus. Nachdem die Kuriositäten fortgeschleppt sind, hat niemand mehr ein Interesse an ihrer Erforschung. In Luf ist es hierfür fast schon zu spät. Im Juni 1909, als Referent die Insel passierte, waren noch 36 ältere Leute dort, Kinder überhaupt nicht mehr. Im Sommer 1910 sollen es nur noch 29 gewesen sein. Wenn hier überhaupt noch etwas geschehen soll — und unsere wissenschaftlichen Institute hätten die moralische Verpflichtung hier einzugreifen —, dann muß es sofort sein.

Von dem Geistesleben der Eingeborenen legt eine einzige Sage von der Entstehung der Kokosnüsse durch den Riesen Hamaloái Zeugnis ab, die A. Krämer gelegentlich eines zehntägigen Aufenthalts sammeln konnte; s. seine „Beiträge zu einer Monographie der Hermitinseln", Berlin 1908.

Was wir von Matty wissen, ist nicht viel mehr. Die Angaben über Religion und Mythus in P. Hambruchs „Wuwulu und Ana auf Grund der Sammlung F. E. Hellwig" füllen eine dreiviertel Seite und sind überdies noch mit einem Fragezeichen zu versehen. — H. Fischer (Jahrb. Württ. V. f. Handelsg. XXV) berichtet über „Die Trommeln von Wuwulo", die zur Vertreibung von Krankheiten durch einen mit besonderer Kraft begabten Zauberer dienen, der sie aber nicht selbst schlägt, sondern durch andere von ihm bestimmte Männer bedienen läßt.

Auf Kaniet lassen gewisse Eingriffe an den Schädeln und ihre postmortale Ausschmückung auf einen Totenkult schließen (Hambruch „Anthropologie von Kaniet“ in Hamb. Wiss. Anst. XXIII, 5).

Salomonen. F. Krause „Zur Ethnographie der Insel Nissan“ in Jb. d. städt. Mus. f. Völkerk. Leipzig 1907, verarbeitet Sammlung und Tagebuchnotizen des auf der Insel ansässigen Händlers Uhlig.

R. Parkinson „Dreißig Jahre“ usw. gibt einen verkürzten Abdruck seiner Arbeit in den Abh. Ber. k. Mus. Dresden 1899. Auch der Abschnitt über den Rukruk und die Matasesen im Kapitel 'Geheimbünde' ist hier zu vergleichen. Nicht richtig ist es wahrscheinlich, daß in Buka ein Zweiklassensystem herrschen soll, außer *kereu* und *manu* kommt sicher wohl noch ein drittes Vogeltotem vor, der Nashornvogel, dem mein Hausjunge angehörte. Wenn Exogamie auch die Regel sein mag, so wurde mir doch von mehreren Bukas bestätigt, daß seine Frau ebenfalls zum Nashorn (*pigeon*) gehöre. Ob eine Verfallserscheinung oder vielleicht etwas ganz Fremdartiges, noch Unbekanntes vorliegt, konnte ich nicht feststellen, da ich niemals selbst in Buka war. Jedenfalls sei die Aufmerksamkeit darauf hingelenkt. Unsere Kenntnisse sind auch in den besser bekannten Gegenden noch so vage, daß eine Nachprüfung durch Fachethnologen überall am Platze ist.

Für R. Thurnwald „Im Bismarckarchipel und auf den Salomoninseln“ 1906—1909, Zeitschr. f. Ethnol. 1910 S. 98—147, war das wichtigste ein fünfvierteljähriger Aufenthalt auf den Salomonen, besonders auf Buin, der Binnenlandschaft von Süd-Bougainville. Die dem Gebiet eigentümlichen Häuptlingshallen ausserhalb der Gehöfte sind gleichzeitig Lokalheiligtümer, in denen besonders vor dem Kampf Opfer gebracht und für die Ahnengeister Schädeltrophäen deponiert werden. Die Toten gehen, nachdem der Leichnam verbrannt ist, in das unterirdische Totenreich, das den Seelenbaum beherbergt, an dem

jeder Mensch durch ein Blatt vertreten ist. Der Tod eines Menschen erfolgt, wenn ein Vogelgeist sein Blatt abpflückt. In Choiseul werden dagegen die Leichen hockend ausgesetzt, die Schädel nach beendeter Verwesung in besonderen Häuschen aufbewahrt. — In Buin herrscht Totemismus mit kognatischer Deszendenz, in Choiseul Lokalexogamie ohne Totems. — Außer den Totenseelen kennt man in Buin Naturgeister. Der gefürchtetste ist der vogelartige Oromrui. Sonne, Venus, Plejaden spielen in den Anschauungen eine Rolle, bei Erscheinen des jungen Mondes werden auf den Stoßtrommeln Notsignale gegeben[1].

Ch. Woodford in Man V No. 20 „Further Notes on Funerary Ornaments from the Solomon Islands“ kommt auf Tridacna-Platten mit durchbrochener figürlicher Ornamentik zu sprechen, die vermutlich von Vella Lavella stammen und als Türen für die erwähnten kleinen Totenhäuschen gedient haben.

W. H. R. Rivers „Totemism in Polynesia and Melanesia“ Journ. of the Anthrop. Inst. XXXIX 1909 ist ein Bericht über die Ergebnisse der Percy Sladen Trust-Expedition. In den nördlichen britischen Salomonen, New Georgia, Ruviana, Limbo, Ganongga und Vella Lavella, wo Vaterfolge herrscht, fehlen exogame Totems vollkommen. In der östlichsten Gruppe, S. Cristoval, Ugi, Ulaua und Malaita herrscht ebenfalls agnatische Deszendenz und statt exogamer Totems eine dorfweise Lokalexogamie, wie sie Thurnwald von Choiseul berichtet. Das legt den Verdacht nahe, daß sie sich auch in der Nordgruppe finden wird. Allein in der Mittelgruppe findet sich ein wirklicher exogamer Totemismus, über den Codringtons frühere Angaben mehrfach ergänzt werden. Die Zahl der Totems schwankt auf den verschiedenen Inseln. Auf Nordwest-Ysabel zerfallen die drei Totems in eine größere Anzahl Untergruppen.

Sta. Cruz, Neue Hebriden, Neu-Caledonien. Eine zusammenfassende „Völkerkunde der Santa-Cruz-Inseln“, in der

[1] Man vergleiche auch des Verfassers „Ermittelungen über Eingeborenenrechte“, in Zeitschr. für vergl. Rechtswissenschaft XXIII.

auch schon die während der Berichtsperiode erschienene Arbeit von W. C. O. Ferrall verwertet ist, hat F. Gräbner in Ethnologica I 1909 veröffentlicht, die nicht nur das bekanntgewordene Material systematisch darstellt, sondern auch seine kulturhistorische Zergliederung versucht. Man wird sich den Ergebnissen im allgemeinen anschließen müssen, mit dem Vorbehalt, daß dem mikronesischen Einfluß eine bei weitem größere Rolle zukommt, als ihm dort eingeräumt wird. — Rivers bringt in der zitierten Arbeit weiteres Material über Vanikolo und die kleine Insel Temotu nordwestlich von Ndeni.

In Mota und Motlav fand Rivers a. a. O. Individualtotems, d. h. der Einzelne wird mit einem bestimmten Tier oder Baum als identisch betrachtet, an dem seine Mutter sich vor der Geburt „versehen“ hat. Außer seinem Individualtotem hat ein Banks-Insulaner häufig noch sein *tamaniu*, d. h. ein Tier, zu dem er mit Hilfe eines Zauberers in besondere magische Beziehung gebracht worden ist. Mit Hilfe dieses Tiers kann er seine Feinde schädigen, andrerseits hängt seine eigene Existenz von dessen Wohlergehen ab.

Revd. D. Macdonald in Science of Man X 1908 bringt „Native Stories of Efate“. Maneru und Maleka ist eine Zerstückelungs- und Menschenfressergeschichte. — Die Sawa-Erzählung enthält das Motiv des In-die-Grube-fallens und Gerettetwerdens, sowie das Motiv des klugen jüngsten unter zehn Brüdern. — Die Erzählung von dem Mann, der an einem Pfeil als ein zuvor angeschossener Vogel wiedererkannt wird, hat nordwestamerikanische Parallelen.

„Malekulan Images“ betitelt sich eine Abhandlung von Revd. T. Watt-Legatt in Science of Man VIII 1906, die trotz der Kürze von ganz ungewöhnlichem historischem und theoretischem Interesse ist. Die Bevölkerung von Malekula und Maskelyne ist in 10 Klassen eingeteilt, innerhalb deren man stufenweise gegen Zahlung aufrückt. Kein Mann darf von den Speisen eines anderen Klassenangehörigen genießen. Da jeder

mit der untersten Klasse beginnt, so handelt es sich offenbar um Altersklassen. Da die oberste Stufe aber als *amat* (Häuptling) bezeichnet wird, in die doch sicher nicht jeder einrücken kann, so muß hier eine Kombination von Altersklassen mit Rangstufen vorliegen, wie sie bisher nicht bekannt war. Eine vollkommen gleichartige Einrichtung, die sogenannten *yegum* hat Referent aber 1909/10 auf der Karolinenhalbinsel Yap entdeckt. Ein direkter Zusammenhang beider Inseln ist wohl nicht wahrscheinlich (wenn auch nicht unmöglich), aber man wird berechtigt sein, auf eine früher größere Verbreitung dieser Institution in Mikro-Polynesien zu schließen. Nun haben aber die Klassen jede ihr besonderes figürliches Abzeichen, d. h. jeder Klassenangehörige sein eigenes dem der übrigen Klassenangehörigen gleiches. Welches die Funktion dieser *images* ist, wird nicht mitgeteilt. Solche Bilder fehlen in Yap nun ganz, und es würde von Wichtigkeit sein, auf Malekula näher zu erforschen, ob dieser Zusammenhang zwischen Klasse und Bild als ein ursprünglicher oder durch Zusammenfließen verschiedener Erscheinungen entstandener zu betrachten ist.

Das Buch von Rob. Lamb „Saints and Savages“ ist die Arbeit eines Missionsarztes, und es ist bedauerlich, daß ein wissenschaftlich gebildeter Mann so schreiben konnte. Die wenigen ethnographischen Notizen, die man mühsam aus einem ungeordneten Wust heraussuchen muß, hätten ein besseres Schicksal verdient, u. a. die Angaben über die Malekula-Klassen, und einige vorzügliche Photographien, die nicht einmal genügende Unterschriften tragen, zeigen, wie wohlerhalten der ganze Kulturzustand gewesen sein muß.

P. Gagnère „Etude ethnologique sur la réligion des Néo-Calédoniens“, Saint Louis, Imprimerie Catholique 1905 war mir nur in dem Bericht von P. W. Schmidt in Anthropos I zugänglich, nach welchem die Studien bis auf das Jahr 1859 zurückgehen, also von nicht unbedeutendem Wert sein müssen. Gagnère glaubt bei den Eingeborenen Vorstellungen und Ideen gefunden

zu haben, an welche die christliche Mission anzuknüpfen vermag, d. h. doch wohl entwicklungsfähige Ideen. Schmidt scheint dagegen anzunehmen, daß es sich um Residuen einer höheren Gottesidee handelt, also um zurückgeschrittene Elemente.

M. Archambault „Note sur la faculté de saisir les ressemblances fortuites montrée par les indigènes néo-calédoniens" R. de l'école d'Anthr. Paris XIX 1909, zeigt die Neigung der Eingeborenen, in Felsen und Steine, die dem Europäer nichts besonderes zeigen, Dinge hineinzusehen, deren Vorbilder ihrem alltäglichen Interessenkreis entnommen sind. Sie werden nicht ganz glücklich als *fétiches* bezeichnet, um eine ihnen innewohnende besondere Kraft anzudeuten. Durch die Zauberer (*takata*) wird die Achtung vor diesen Dingen noch künstlich vermehrt.

M. Leenhardt „Notes sur quelques pierres-figures rapportées de Nouv. Calédonie", R. de l'école d'Anthr. Paris XIX 1909 behandelt dieselben Dinge und unterscheidet verschiedene Arten von Steinen: 1. solche, denen Opfer gebracht werden, damit sie ihre Macht betätigen; 2. Talismane, die durch eine bloße sympathische Wirkung ihrem Besitzer nützen, der sie auch verkaufen kann; 3. Steinsymbole von tieferer nicht bekannter Bedeutung. — Zwischen Zauberern und Priestern wird ein Unterschied gemacht, letztere leben zölibatär (dauernd?) und haben Anfälle von Besessenheit.

Fidschi-Inseln. Das neue Buch von Basil Thomson „The Fijians, a Study of the decay of Custom" 1908 enthält eine Übersicht über die Ethnographie der Inseln.

W. H. Rivers „Totemism in Fiji", Man VIII 1908 konnte während eines kurzen Aufenthalts Nachrichten über die Existenz eines wirklichen Totemismus erhalten, die um so wichtiger sind, als sie von Leuten aus dem wenig berührten Innern von Viti Levu stammen. Vgl. auch den oben zitierten Bericht in Journ. Anthrop. Inst. XXXIX.

P. J. de Marzan unterscheidet in Anthropos II 1908 primäre und sekundäre lokalisierte Totems. Erstere sind immer doppelt

und bestehen aus einem Tier und einem Baum. Sie sind streng tabuiert und dürfen nicht gegessen oder umgehauen werden. Letztere bestehen aus irgend einem pflanzlichen Nahrungsmittel oder mehreren und dürfen unter gewissen Vorsichtsmaßregeln genossen werden. So z. B. darf die Yamswurzel von ihren Totemangehörigen nur im ganzen gekocht werden.

Derselbe Autor schreibt Anthropos IV über „Le culte des morts aux Fiji, grande île-intérieur". Er gibt ausführlichere Mitteilungen über die vermeintlichen Todesursachen, Aufbahrung und Bekleidung der Leiche, Versuche, den Geist des Verstorbenen an der Rückkehr ins Haus zu hindern, Zeremonien bei der Bestattung, Wanderung in das Totenreich Kavukavu.

Weiter berichtet P. J. de Marzan in einem Artikel „Sur quelques sociétés secrètes aux îles Fiji" über vier Männerbünde ungleicher Natur. Die Gesellschaft der *kalou vatu* bezweckte, ihre Mitglieder im Kampfe unverwundbar zu machen.

Über das *kai buca* konnte de Marzan nur in Erfahrung bringen, daß es die Macht eines Schlangendämons zur Anschauung bringen solle. Bei der zugehörigen Zeremonie, der auch Frauen beiwohnen dürfen, kommen Taschenspielerkünste zur Vorführung. Am weitesten verbreitet, wenn auch jungen Datums, und am meisten angesehen ist das Kai Nakauvadra, das in ungefähr zehn Rangstufen eingeteilt ist, über die nähere Mitteilungen fehlen. An ihrer Spitze steht ein *vuniduvu* genannter Zauberer. Die Mitglieder sind jedes von seinem besonderen Dämon besessen, der ihnen die Zukunft enthüllt und sie gegen Keulenschläge und Geschosse unempfindlich macht.

Die Gesellschaft der *luve ni wai* sucht durch Inspiration ihres *dau ni vucu* genannten Vorsängers auf magischem Wege neue Tanzweisen zu erlangen.

Eine kleine Notiz desselben Autors „Sur quelques espèces de magie fidjienne", Anthropos IV 1909, macht Mitteilung über Windzauber, Regenzauber und Regenabwehrzauber.

Erwähnung verdient auch der Artikel von P. Emmanuel Rougier in Anthropos II „Maladies et médecines à Fiji", der mehr enthält, als der Titel verspricht, da er über Dämonen- und Seelenverehrung, Tierkult, Fetischismus, Besessenheit und Traumdeutung, Zauberei und magische Handlungen handelt.

Mikronesien. Das ganze Inselgebiet wurde in den Jahren 1909/10 durch die hamburgische Südsee-Expedition ethnographisch bearbeitet. Von den größeren Inseln werden Monographieen, von den kleineren reichhaltige Übersichten unter Mitverwendung der vorhandenen Literatur veröffentlicht werden. Auch die Anschlüsse nach Polynesien sind gewonnen. Das Werk, das in zirka drei Jahren vollendet vorliegen wird, wird zum ersten Mal eine Übersicht über einen der großen Hauptabschnitte Ozeaniens bieten. Es empfiehlt sich daher, die Besprechung Mikronesiens und Polynesiens bis zum nächsten Bericht zu verschieben.

2 Religionen der Naturvölker Indonesiens

Von H. H. Juynboll in Leiden

Allgemeines. In einer Reihe von kleinen Schriften über die „Großen Religionen“ behandelt Prof. Dr. A. W. Nieuwenhuis die indonesischen Religionen unter dem Titel: *Animisme, spiritisme en feticisme onder de volken van den Nederlandsch-Indischen Archipel* (Baarn, Hollandia-drukkery, 1911). Er betont mit Recht, daß selbst unter den später zum Hinduismus oder Islām bekehrten Völkern der Animismus teilweise noch fortlebt und daß auch bei Ackerbau, Jagd, Fischfang und Industrie animistische Anschauungen vorherrschen. Animismus heißt der Glauben, nach dem nicht nur jeder Mensch, jedes Tier und jede Pflanze, sondern sogar jeder Gegenstand von einer Seele (*anima*) bewohnt wird, Spiritismus der Glauben an frei herumirrende Geister (*spiritus*), Fetischismus der Glauben an den mächtigen Einfluß von bestimmten Gegenständen, die Glück bringen sollen. Die Ableitung, die Nieuwenhuis (S. 8) gibt „naar een West-Afrikaansch woord fetisch“ ist natürlich falsch, weil *feitição* ein portugiesisches Wort ist.

Allgemein ist der Glauben verbreitet, daß der Mensch mehr als eine Seele hat, entweder zwei (Javanen, Malaien, Makassaren, Buginesen, Dajak, Toradja), drei (Niasser, Sundanesen, die meisten Batak) oder sogar vier. Dies erklärt Nieuwenhuis näher an den Bahau-Dajak von Zentral-Borneo, bei denen die *ton luwa* die Lebenskraft, die *bruwa* aber die geistlichen Erscheinungsformen darstellt. Selbst die Malaien und Javanen unterscheiden noch die vegetative Seele (*njawa*, eigentlich „Atem“), von der geistlichen Seele (*sĕmangat*, auf Java auch *sukma* d. h. das Feinste,

Sanskrt *sûkṣma*). Ganz falsch ist die Auffassung von Nieuwenhuis, daß die Toradja eine Ausnahme bilden, indem sie ihre Seele als einen Teil der Alldurchdringenden Weltseele betrachten. *Tanoana* ist der Seelenstoff und *angga* der Geist des Verstorbenen. Die Toradja sind ebensowenig als die Bahau unter den Einfluß von Hindus oder Arabern gekommen, wie Nieuwenhuis meint (S. 10—11).

Der Glauben, daß die Seelen der Ahnen in Tiere übergehen können, führt zu einer abergläubischen Furcht vor bestimmten Tieren. Zu diesen gehören z. B. der Tiger (Sumatra und Java), das Krokodil (Malaien und Alfuren), der Affe (Minahassa) usw. Auch die Lykanthropie ist sehr verbreitet in Indonesien, und allgemein glaubt man, daß einzelne Personen imstande sind, sich zeitweilig in ein Tier zu verwandeln, z. B. in einen Tiger (Java und Sumatra), ein Krokodil (Lombok) usw.

Auch Pflanzen werden als beseelt gedacht, daher die Verehrung des Reises auf den großen Sunda-Inseln. Dewi Sri, die Gemahlin des Gottes Wiṣṇu, wird noch jetzt auf Java allgemein verehrt als Göttin des sawah-Baues.

Der Glauben an Beseelung lebloser Gegenstände veranlaßt viele Zeremonien, Opfer und Beschwörungen. So beschmieren z. B. die Dajak, nachdem sie von einer Kopfjagd zurückgekehrt sind, ihre Waffen mit Opferblut. Die Javanen opfern den Landbaugeräten und Reichsinsignien, Schmiede opfern ihrem Gerät bei Javanen, Dajak, Batak usw. Die Verzierung der Waffen bei Dajak, Javanen, Balinesen, Makassaren ist oft aus Ungeheuerdarstellungen zur Abwehr böser Geister entstanden. Zumal die Reichsinsignien und die *pusaka* werden sehr hoch geschätzt. Hierbei hat man an Fetischismus zu denken.

Bei den meisten indonesischen Völkern wird ein Gott als der höchste betrachtet. Dieser heißt bei den Toba-Batak „Schöpfer", bei den Bahau-Dajak „unser hoher Vater", auf Buru „Schöpfer des Menschen", in der Minahassa „großmächtiger Gott". Nieuwenhuis entscheidet nicht, ob dieser Begriff ursprünglich indo-

nesisch oder den Hindus entlehnt ist (S. 16), aber schon die Tatsache, daß Völker, die gar keinen Hindu-Einfluß zeigen, wie die Alfuren der Minahassa und die Bahau, diesen Monotheismus kennen, beweist, daß hierbei an Hindu-Einfluß nicht gedacht zu werden braucht. Die Geister können in böse und gute geteilt werden. Die bösen Geister sollen aus Seelen der auf eine üble Weise Verstorbenen entstanden sein, z. B. die in ganz Indonesien gefürchteten *pontianak* (korrumpiert aus *patianak* d. h. Kindertöter), die Seelen der im Wochenbette gestorbenen Frauen. Die Verehrung der Verstorbenen als Geister spielt eine wichtige Rolle in Indonesien. Die Papuwa und die Bewohner von Halmahera unterscheiden die Seelen der vor kurzem Gestorbenen von jenen der schon vor langer Zeit Gestorbenen. Die im übrigen moslimischen Javaner verehren den Stifter der *desa* unter dem Namen *tjàkal bakal desa* als Schutzgott derselben. Gute Geister sollen gewissen Personen, z. B. Schmieden, Schnitzlern, Tätowierern, Priestern, *dalang* usw. besondere Talente verleihen.

In der Mythologie kann man die westlichen (malaiischen) von den östlichen (papuanischen) Völkergruppen scheiden: bei den ersteren entstehen die Hauptgötter durch direkte Schöpfung oder als Schwestern und Brüder, während sie bei den letzteren in geschlechtliche Gemeinschaft treten. Bei den ersteren werden Erdbeben durch ein Tier, das die Erde trägt, verursacht, bei den letzteren aber durch die Erdgöttin selbst.

Durch ganz Indonesien ist das *pĕmali*-System verbreitet, nach dem verschiedene Sachen bei bestimmten Gelegenheiten verboten sind, was mit der Religion eng zusammenhängt. Das Wort *pali* oder Ableitungen davon, wie *pĕmali* (Mal.), *kĕmali* (Bat.), *lali* (Busangsch) ist am meisten verbreitet, aber auch andere Worte wie *angkĕr* (Jav.), *robu* (Tobasch) usw. An verschiedenen Beispielen bei den Bahau Dajak wird dies vom Verfasser näher gezeigt. In der östlichen Hälfte des Archipels findet sich die Verbotserklärung von Bäumen usw., was durch Verbotszeichen angedeutet wird. Auch bei dem Reisbau auf Java gibt es viele

animistische Verbotsbestimmungen, obgleich jetzt die hindusche *Dewi çrî* als Schutzgöttin des Reises gilt. Von großer Wichtigkeit ist der Glauben an Vorzeichen und Gottesurteile, wie der Missionar Kruyt dies so deutlich von Zentral-Celebes beweist.

Bei vielen Völkern Indonesiens herrscht der Glauben, daß einzelne Personen besonders geeignet sind, um die gute Gesinnung der Geister zu bewirken, indem sie diese Geister in sich absteigen lassen, z. B. bei den Batak, Toradja und Balinesen[1]. Dies sind also Schamanen. Hierzu gehört auch die Djindjang Radja, die früher die Geister der *trubuk*-Fische an der Ostküste Sumatras aufriefen. Die *dukun* auf Java sind auch wohl ursprünglich Zauberärztinnen, aber keine Schamanen. Bei einzelnen Völkern (z. B. den Batak und Balinesen) werden die eigentlichen Priester von den Schamanen getrennt, indem beide verschiedene Funktionen ausüben. Bisweilen tragen die männlichen Schamanen eine weibliche Kleidung[2] (z. B. die *basir* in Süd-Borneo und die *bissu* von Süd-Celebes). Wahrscheinlich hat auch das javanische Theater (*wajang*) und die javanische Musik (*gamĕlan*) einen religiösen Untergrund. Bei einzelnen Völkern, wie bei den Buginesen, bilden die Priester eine eigene Korporation. Das Opfern an die Seelen der Verstorbenen hat die Menschenopfer, die Kopfjagd und das Menschenfressen zur Folge. Bei vielen Völkern (z. B. den Olo Ngadju, Ot Danum und Bahau auf Borneo, den Minahassern, den Timoresen, den Batak und den Niasern) werden oder wurden früher Sklaven geopfert, damit deren Seelen den Seelen ihrer Herren im Jenseits dienen. Auch die Witwenverbrennung auf Java, Bali, Sumbawa und Malaka, obwohl dem Hinduismus entlehnt, hatte wohl ursprünglich denselben Zweck. Große Mahlzeiten bei Begräbnissen, wobei man sich denkt, daß die Seelen der geopferten Tiere den Seelen der Verstorbenen dienen werden,

---

[1] Hier hätte Nieuwenhuis auch die Dajak von Tajan und Landak erwähnen können.

[2] Hiermit hängt zusammen, daß sie sich für Eunuchen ausgeben und sich sogar mit Männern verheiraten (bei den Olo Ngadju).

findet man bei den Olo-Ngadju, Rotinesen, Sumbanesen, Timoresen und Batak. Auf der Insel Luwang werden wegen desselben Glaubens Schüsseln, Töpfe und Pfannen auf dem Grabe zerschlagen und Fruchtbäume gefällt.

Auch die Mahlzeiten an bestimmten Tagen nach dem Tode bei den mohammedanischen Javanen, Menangkabauern und Makassaren und Buginesen sind wohl ursprünglich aus demselben Glauben entstanden.

Schließlich betont der Verfasser, daß der Glauben an Vergeltung im Jenseits nicht ganz fehlt, z. B. bei den Bahau-Dajak und den Toradja (nach Dr. Adriani).

Viel wichtiger als die obengenannte Arbeit von Nieuwenhuis, die nur Bekanntes kurz zusammenfaßt, ist eine Abhandlung von P. W. Schmidt S. V. D., *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker* (Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Bd. LIII, Wien. A. Holder 1910). Mit 1 Tafel. 10 M. Der Verfasser, der sich auch auf sprachlichem Gebiete sehr ausgezeichnet hat, hat in dieser Abhandlung die in verschiedenen Sprachen vorhandene Literatur vollständig benutzt. Er behandelt in acht Kapiteln die Religion und Mythologie der Dajak, der Batak, der Stämme von Celebes, der Niasser, der Madegassen, der Bewohner der kleineren östlichen und südöstlichen Inseln Indonesiens, der Polynesier und Melanesier, während das neunte eine allgemeine Zusammenfassung und Schlußfolgerungen enthält. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß man eine Mond- und eine Sonnenmythologie zu unterscheiden habe. Als Völker, bei denen die Mondmythologie ausschließlich oder überwiegend vorhanden ist, nennt er die Niasser, die Batak, die Dajak und die Melanesier. Die Südwest- und Südostinseln, die südlichen Molukken und die polynesischen Inseln bilden das Gebiet einer geschlechtlichen Sonnen-, bzw. Himmelsmythologie, während Celebes als ein Sammelbecken, in welchem Bestandteile beider Gruppen sich bewahrt haben, bezeichnet werden kann (S. 120). Der Verfasser bekennt

sich zu der Ansicht, die Sonnenmythologie sei nicht ursprünglich austronesisch, sondern aus papuanischem Einfluß entstanden.

Im ersten Kapitel, über die Götterlehre und die Schöpfungsmythen bei den Dajak, betont der Verfasser, daß die Gestalt des höchsten Wesens sich deutlich von den anderen überirdischen Wesen abhebt und daß es fraglich ist, ob dieser Himmelsgott ursprünglich ein Weib zur Seite hatte.

Das zweite Kapitel, über die Batak, zeigt, daß auch dieser Volksstamm ursprünglich nur einen Hauptgott kannte, der *Mula djadi na bolon* „der große Ursprung des Werdens" heißt. Die anderen Gottheiten, wie Batara Guru, Soripada und Boraspati verraten schon durch ihre Namen ihren fremden (hindu-javanischen) Ursprung. Nur Mangala Bulan oder Mabulan ist eine ursprüngliche Gottheit. Bei den Toba-Batak kommt Mond- und Sonnenmythologie nebeneinander vor. Auch bei den Karo- und Dairi-Batak tritt Batara Guru (d. h. Çiwa) als hoher Gott auf, bei den Dairi-Batak als Schöpfer des ersten Mannes und der ersten Frau.

Das dritte Kapitel, über die Stämme von Celebes, befaßt sich zuerst mit den Makassaren und Buginesen und zeigt, wie selbst diese muhammedanischen Völker noch die alte Überlieferung bewahrt haben, nach der Batara Guru, der Sohn der Himmelsgötter, We Njilitimo, die Tochter der Erdgötter, zur Frau hat. Nach den heidnischen To-radja von Mittelcelebes werden die ersten Menschen vom Himmelsgott Ilai (d. h. Mann) und der unteren Gottheit Indara (d. h. Mädchen) geschaffen. Von den Stämmen der Minahassa bespricht und erläutert der Verfasser das Westwind-Erdethema der Lumimuʿutmythen, das Sonne-Erdethema der Barangmythen und das Mondumlaufthema der Muntuʿuntumythen.

Im vierten Kapitel werden die Götterlehre und Mythologie der Niasser besprochen. Hier wird Lowa langi (d. h. Himmel) als Schöpfer der Menschen dargestellt, mit Hilfe von Bara si lubuo (wahrscheinlich der Westwind) und Baliu (wahrscheinlich ein Sturmgott). Auch hier sieht der Verfasser Mondmythologie.

Über die Religion der Madegassen wird im fünften Kapitel gesagt, daß sie ein höchstes Wesen verehren, das Andria manitra (wohlriechender Fürst) oder Zangahari (Schöpfer) heißt. Seine Frau ist die Erde. Der Verfasser betrachtet Zangahari als einen Sonnengott und zerlegt den Namen in *zang* (Gott) und *hari* (Tag). Die letztere Erklärung ist aber falsch, weil Tag im Malegasy *aso* ist.

Das sechste Kapitel behandelt die östlichen und südöstlichen Inseln Indonesiens, wo nach dem Verfasser Sonne und Mond oder Himmel und Erde nicht mehr im Geschwisterverhältnis, sondern in sexueller Verbindung von Mann und Frau stehen sollen. Dies stimmt aber nicht immer, z. B. auf Kei soll Duad lera wuan oder Ler wuan (d. h. Sonne und Mond) das höchste Wesen sein, aber die Autoren bezeichnen Duad Luteh als seine Frau. Auf Aru ist die Sonne (Djabu lara) das männliche und die Erde (Djabu fafa) das weibliche Prinzip, aber der Mond (Djabu fulan) ist männlich. Auch auf Timor ist die Sonne (Usi neno) das männliche und die Erde (Usi afu) das weibliche Prinzip, und auf Wetar ist die Erde (Ino rae) die Frau der Sonne (lelo). Ebenso ist auf Leti, Moa und Lakor die Sonne (Upa lero) das männliche und die Erde (Upu nusa) das weibliche Prinzip, und in der Luang-Sermatagruppe Upu lero das männliche, Lea (die Erde) das weibliche Prinzip. Überall sieht man hier also den Gegensatz Sonne-Erde und nicht Sonne-Mond, auch nicht Himmel-Erde, wie der Verfasser meint. Auf Ceram aber verehrt man den Himmel (Upu langi) als männliches Prinzip, gegenüber Upu tapene, dem weiblichen. Ebenso auf Buru, wo der Himmel (Ubu'n langi) und die Erde (Ubu'n sanane) verehrt wird, und auf Ambon, wo der Himmel Upu langite (d. h. Herr Himmel) oder Amaka lanito (unser Vater Himmel) und die Erde Inaka ume (d. h. unsere Mutter Erde) heißt. Dagegen ist auf Sawu Pu lodo „Herr Sonne“ und Pu rae „Frau Erde“. Von einer Mondgöttin ist gar keine Rede.

Im siebenten Kapitel, über die Polynesier, tritt der geschlechtliche Gegensatz Himmel-Erde hervor, wie auf den Südmolukken. Die Maori betrachten Himmel (Rangi) und Erde (Papa) als Ehe-

gatten. Tangaloa, der ältere Gott in den Mythologien von Samoa, Tonga und Tahiti scheint der Mond zu sein.

Bei den Melanesiern, die der Verfasser im achten Kapitel behandelt, kommt weder der geschlechtliche Gegensatz Sonne-Erde, noch der Gegensatz Himmel-Erde vor. In der Mythologie der Bewohner von Neu-Mecklenburg sind Sonne und Mond nicht Mann und Frau, sondern Geschwister. Das höchste Wesen heißt Hintubuhet (unser weiblicher Vorfahr). Auf den Banksinseln ist Qat (Haupt) das höchste Wesen. Sie hat elf Brüder, die alle Tangaro heißen. Dies ist offenbar der Mond und die elf anderen Monate des Jahres. Bei den Gilbertinsulanern soll eine ursprüngliche Mondmythe zu einer Sonnenmythe umgewandelt sein. Im allgemeinen sind in Melanesien fast überall Elemente der reinen Mondmythologie bewahrt, obgleich hie und da auch eine Sonnenmythologie schon eingedrungen ist. Keinerlei Art von wirklichen höchsten Wesen ist hier zu entdecken.

Im neunten Kapitel kommt der Verfasser zu dem Resultat, daß die Mondmythologie vorherrscht bei den Niassern, Batak, Dajak und Melanesiern, die geschlechtliche Sonnen- bzw. Himmelsmythologie aber auf den Südwest- und Südostinseln, den südlichen Molukken und bei den Polynesiern. Bei den Dajak und Madegassen hat die Sonnenmythologie schon größere Bedeutung gewonnen, teilweise auch schon bei den Melanesiern.

Der Verfasser schreibt die Sonnenmythologie papuanischem Einfluß zu, ohne dies zu beweisen. Es scheint einfacher anzunehmen, daß die Austronesier schon von alters her Sonne- und Mondmythen besaßen. Schmidt bestreitet die Priorität des Animismus und meint, das höchste Wesen stehe vor aller Mythologie.

Diese Arbeit von Schmidt ist, wenn man auch nicht allen seinen Theorien beistimmen kann, jedenfalls als sehr wichtig zu betrachten. Über Java spricht der Verfasser nicht, weil es schon so lange dem Einfluß der indischen Religionen sowie des Islām ausgesetzt ist. Doch gibt es auch hier Spuren einer früheren Mond- oder Sonnenmythologie. Das Nini-Ṭowong-Spiel, das durch

Dr. Hazeu's interessante Monographie bekannt geworden ist, obgleich jetzt zu einem Kinderspiel entartet, war doch wohl ursprünglich ein Mittel, um den Mond in die Puppe herabsteigen zu lassen. Die Abbildung bei Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S. 591, zeigt deutlich, daß Nini Ṭowong den Vollmond darstellt. Auch der Damar Wulan-Roman, obgleich in der jetzigen Form sehr modern und mit der Geschichte von Madjapahit verknüpft, scheint ursprünglich ein Mond-Mythus gewesen zu sein. Der Name des Helden zeigt schon, daß er der Mond ist. Anfangs hat er nur das sichelförmige Grasmesser (die Mondsichel). Er kennt seinen Vater nicht und ist der Liebe abgeneigt. Andjasmara und die Prabu Kĕnya streben anfangs vergeblich nach seiner Liebe. Später tötet er den Fürst von Blambangan (abgeleitet von *bang* d. h. rot, also der Ort, wo die Sonne beim Aufgang den Himmel rotfärbt), nachdem dieser (der Sonnengott) ihn erst erschlagen hatte.

Zur Sonnenmythologie scheint mir die Person des bekannten Dieners Sĕmar zu gehören. Sein Name ist wohl aus Sumar (von altjav. *sar* d. h. strahlen) entstanden. Er wird als eine Inkarnation des Sang hyang tunggal (des einzigen Gottes) betrachtet. Obgleich er im jetzigen javanischen Theater zum Clown herabgesunken ist, wird er doch bisweilen als mächtiger als seine Herren (die Pâṇḍana oder Râma) dargestellt. Die Pandji-Legende scheint auch eine Sonnenmythe zu sein. Dies erfolgt schon aus dem Namen des Helden Rawisĕrĕngga (Sonnenstrahl) und aus dem Namen seiner Geliebten (Tjandra Kirana, Mondstrahl). Er ist, wie ein richtiger Sonnengott, sehr wollüstig und heiratet jede Prinzessin, die er erbeutet. Auch zieht er nach Bali (von *bali*, sich wenden, der Ort, wo die Sonne sich wendet) und Blambangan (siehe oben).

C e y l o n. Obgleich die interessante Arbeit von C. G. S e l i g m a n n und B r e n d a Z. S e l i g m a n n über *The Veddas* (Cambridge, 1911) eigentlich nicht zu dieser, I n d o n e s i e n behandelnden Rubrik gehört, zeigt doch die Religion der Weddas so viel Ähnlichkeit

mit denen der indonesischen Stämme, daß ein kurzes Referat über dieselbe hier nicht unangebracht erscheint. In Kürze bezeichnen die Verfasser (S. 30) die Religion der Wedda hauptsächlich als einen Totenkult. Die Sühnung der Geister toter Verwandten (Nae Yaku) tritt am meisten hervor. Hiermit ist der Kult der Geister einzelner schon lange verstorbener Weddas, die als legendarische Heroen zu betrachten sind, verbunden. Der belangreichste dieser ist Kande Yaka, der *yaka* (Geist) von Kande Wanniya, einem berühmten Jäger, der viele Geschlechter früher lebte, und dessen Hilfe angerufen wird, um Glück zu haben bei der Jagd. Zugleich mit ihm wird Bilindi Yaka, der *yaka* seines jüngeren Bruders, angerufen. Wenn ein Hirsch erlegt ist, wird sein Kopf mit Reis und Kokosmilch dem Kande Yaka geopfert. Die meisten Weddas glauben, daß die Nae Yaku zu Kande Yaka gehen und in gewissem Sinne seine Diener werden, weshalb Kande Yaka und bisweilen auch Bilindi Yaka angerufen werden am Anfang der Nae Yaku-Zeremonie. Kande Yaka ist der Fürst der Toten geworden.

Nach dem Tode eines Mannes oder einer Frau wird der Körper ungewaschen, ungekleidet und unverziert in eine Höhle gelegt. Feuer und Wasser dürfen mit dem Körper nicht in Berührung kommen. Der Ort, wo jemand begraben ist, wird vermieden aus Furcht, der Tote werde mit Steinen werfen. Die Seelen der Toten (*yaku*) sollen durch Opfer günstig gestimmt werden. Diese Opfer bestehen gewöhnlich aus gekochtem Reis und Kokosmilch. Auch Schamanen, in deren Körper die Seelen der Verstorbenen herabsteigen, kommen bei den Weddas vor. Die Schamanen müssen bei dem Abschneiden der Haare große Vorsicht üben. Während der ersten Tage nach dem Tode heißt die Seele *prana karaya* (lebende) und erst später *yaka*. Die *yaku* (Plural von *yaka*) werden durch Gesang und Tanzen von Schamanen angerufen. Träume werden verursacht durch die Seelen toter Verwandter. In der Religion der Wedda spielen Pfeile, die zum Schutze in den Boden gesteckt werden, eine große Rolle.

Die *yaku* vergessener Toten und die *kiriamma* (eigentlich Milchmütter, daher Großmütter) werden auf Berggipfeln und Felsen anwesend gedacht. Unter den Yaku wird zumal Panikkia Yaka, der Geist eines im sechzehnten Jahrhundert gestorbenen Wedda, sehr verehrt. Die Toten können nur dann in die Sachen der Lebenden sich mischen, wenn Kataragam, der höchste Gott, ihnen dies erlaubt. Kosgama Bandar, der im achtzehnten Jahrhundert oder früher lebte, wird jetzt noch angerufen, z. B. um verlorenes Vieh zurückzuerhalten. Die Himmelskörper, wie die Sonne und der Mond, werden bei den Wedda nicht verehrt, obgleich sie Hande Deyo und Ira Deyo genannt werden (*deyo* d. i. Sanskrit *dewa* Gott).

In der Wedda-Religion lassen sich drei Schichten deutlich unterscheiden. Erstens der Totenkult, einschließlich den Kult der Seelen jüngst verstorbener Ahnen (Nae Yaku) und einzelner schon längst verstorbener Wedda, die als Heroen betrachtet werden können, wie Kande Yaku. Zweitens der Kult fremder Geister, die naturalisiert sind und den freundlichen Charakter der Wedda angenommen haben. Drittens der Kult fremder Geister, die ihren fremden Charakter bewahrt haben und im allgemeinen feindselig sind (S. 149).

Kande Yaku wird als der Häuptling aller *yaku* betrachtet. Er wird mit Bilindi Yaku angerufen, wenn man Wild erhalten will. Zu der zweiten Gruppe gehören die Rahu Yaku, die angerufen werden durch einen Tanz, bei dem eine Feuerzeremonie stattfindet. Diese Yaku sind vom singhalesischen Dämon Gini Rahu Bandar abgeleitet (S. 153). Die Maha Yakini sind Seelen alter Weiber, die auf Bergspitzen wohnen und die Kinder so lieben, daß sie dieselben stehlen (S. 162). Zu den Göttern der dritten Gruppe gehören Gange Bandar Deyo und Gane Deyo (Gaṇeça, der indische Gott der Weisheit).

Verschiedene Tiere dürfen von den Wedda nicht gegessen werden, wie Vögel, Schweine, Elefanten, Bären und Büffel. Bei diesen Speiseverboten braucht nicht an Hindu-Einfluß gedacht zu werden (S. 180).

In einem Addendum (S. 180—189) zeigt der Verfasser, daß die ursprüngliche Wedda-Religion den hinduischen Glauben der späteren Kolonisten beeinflußt hat. Im Gegensatz zu Mr. Parker, der Gale Yaka als den Gott der frühesten Bewohner Ceylons und also der Wedda betrachtet, betont der Verfasser, daß dieser Gott durch die Singhalesen zu den Dorf-Wedda importiert ist.

Nach der Religion wird die Magie behandelt, obgleich diese auch zur Religion gehört. Bei den Wedda spielt die Magie nur eine geringe Rolle. Gegen das Individuum gerichtete Magie fehlt ganz außer bei den Dorf-Wedda. Der Glauben an das böse Auge findet sich hier nicht. Der Verfasser gibt einzelne Beispiele von Zaubersprüchen gegen Bären, deren Namen nicht genannt werden dürfen, gegen Elefanten, Büffel, Schlangen usw. (S. 191—201). Liebeszauber scheint nicht vorzukommen unter den Wedda. Als Amulette werden Glasperlen getragen (S. 204 bis 207). Früher aß man Menschenleber zur Erhöhung der Tapferkeit. Auch die zeremoniellen Tänze der Wedda gehören zur Religion, weil sie den Zweck haben, durch einen *yaka* besessen zu werden. Verschiedene dieser Tänze werden beschrieben und abgebildet, z. B. der Pfeiltanz (S. 213—218 mit Tafel XXVI—XXVIII), der pantomimische zeremonielle Tanz, durch den man sich der Gunst der Geister (*yaku*) des Jagdheroen Kande Wanniya und seines Bruders Bilindi versichert (S. 218—230 mit Tafel XXIX—XXXV), die Anrufung von Bambura Yaka, um Schweine und Yams zu erhalten (S. 239—247 mit Tafel XLI—XLIV) usw.

Schließlich gehört das Kapitel über *Invocations* (S. 273—317) zu der Religion. Im ganzen enthält dieses Buch eine erschöpfende Behandlung der Religion dieses merkwürdigen Naturvolks.

S u m a t r a. Im ersten Band der Monographie über N o r d - S u m a t r a (Berlin, 1909) von Prof. Dr. W. V o l z wird die Religion der Batak nur flüchtig behandelt. Nur im neunten Kapitel fragt der Verfasser: Herrschte einst bei den Batak Totemismus? (S. 348). Die Stammeszugehörigkeit vieler Tiere und die darauf sich gründenden Speiseverbote, nächstdem gewisse Abstammungslegenden

legen den Gedanken an früheres Bestehen totemistischer Vorstellungen nahe. Balkenköpfe aus den Batakländern, von denen einzelne abgebildet werden (S. 349—350), zeigen oft die Gestalt eines Tieres, z. B. eines Nashornvogels oder einer Schlange. Der Verfasser bringt *kubong*, den malayischen Namen des Galeopithecus, in Beziehung zu *kobong*, wie der Totem in Australien bezeichnet wird (S. 351). Die Verehrung der Schlange Naga Padoha als einer Gottheit, welche die Erdbeben verursacht, ist aber hinduistisch. Auch die Erdgottheit Boraspati na tano hat einen hinduistischen Namen (Boraspati ist Skr. Bṛhaspati oder Wṛhaspati). Der Verfasser schließt mit der Bemerkung: „Ich muß gestehen, der Gedankengang hat viel Bestechendes für sich, wenn auch die Beweisführung vielleicht noch nicht bindend ist." Hierbei ist noch zu bemerken, daß auch Dr. G. A. J. Hazeu in seiner *Bydrage tot de kennis van het Javaansche tooneel* (Leiden, 1897) den Umstand, daß die javanischen Fürsten in der Madjapahit-Periode (13. bis 16. Jahrhundert) Tiere in ihren Fahnen führten, mit einem früheren Totemismus in Verbindung bringt, wenn auch zweifelnd. Auch Volz (S. 351, Anm. 1) weist auf die Batak der Palawan-Inseln, bei denen sich Spuren von Totemismus finden.

L. J. Warneck, *Die Religion der Batak.* Ein Paradigma für animistische Religionen des Indischen Archipels. Leipzig, 1909.

In der Einleitung dieser Monographie hebt der Verfasser die Gleichheit des auf animistischen Seelenvorstellungen aufgebauten Ahnen- und Geisterdienstes bei allen malayischen Völkern hervor: „in allen ist Seelenkult und Geisterfurcht das Zentrale der Religion". Der Einfluß der hinduisierten Javanen aus der Madjapahit-Periode (13. und 14. Jahrhundert) offenbart sich hauptsächlich in den Termini, welche den Kultus, die Zauberei, die Sterndeuterei und den Kalender betreffen (z. B. *debata*, Gott, Skr. *dewatā*). Von den fünf Obergöttern: Batara Guru, Soripada, Mangalabulan, Ompu Tuhan Mula djadi und Debata Asiasi wird der erste meistens als der oberste Gott bezeichnet. Der Name ist aber hinduisch: Bhaṭāra Guru ist eine der Formen, unter denen Çiwa auf Java

verehrt wurde. Der altbataksche Göttervater ist Mula djadi (Ursprung des Werdens). In den drei zuerst erwähnten Göttern findet der Verfasser die indische Trimūrti wieder.

Die drei Hauptgötter sind von einem fabelhaften Vogel ausgebrütet, die Erdbewohner stammen aus einem großen Pilz, aus Eiern oder aus Erdklumpen, die Mula djadi auf die Erde geworfen hat. Das Weltall besteht aus der Oberwelt, wo die Götter, der Mittelwelt, wo die Menschen, und der Unterwelt, wo die Verstorbenen, Geister und Dämonen wohnen. Man ruft die Götter nur an zweiter oder letzter Stelle in Verbindung mit den Ahnen und Geistern an.

Außer den fünf Obergöttern verehrt man die Debata idup, welche die Zeugungs- und Lebenskraft darstellen, Boraspati ni tano, die Personifizierung der Fruchtbarkeit der Erde, Boru Saniang naga, einen weiblichen Wassergeist und Boru na mora, eine bösartige Luftgottheit. Erdbeben werden durch den Drachen Radja (Naga) Padoha hervorgebracht, welcher von Mula djadis Tochter gefesselt wurde. Selbst Menschen, wie der Singamangaradja, der Oberpriester, und der Sibaso werden göttlich verehrt.

Die Gebete (*tonggotonggo*) werden von den Zauberpriestern (*datu*), den Opferpriestern (*parbaringin*) oder den Häuptlingen hergesagt. Debata wird auch oft für den Hauptgott gebraucht, was auf einen älteren Monotheismus zu deuten scheint. In Debata sieht man den Hüter der Gerechtigkeit und den Vergelter des Bösen.

Der *tondi* ist die Lebenskraft, Lebensmaterie oder Seelenstoff. Das, was von dem Menschen nach seinem Tode weiterlebt, heißt sein *begu*. Neben der Seele (*tondi*) steht der Geist (*roha*), der denkt, fühlt, wünscht, will, sich fürchtet, hofft. Der Seelenstoff (*tondi*) befindet sich in allen Gliedern des Körpers, zumal im Kopfe, im Blut, in der Leber und im Haar. Weil der *tondi* sich im Schatten des Menschen verkörpert, darf man nicht auf jemandes Schatten treten. Auch im Namen des Menschen offenbart sich sein *tondi*. Daher das Verbot für Kinder, den Namen ihrer Eltern auszusprechen.

Träume werden verursacht durch das Spazierengehen der *tondi* während des Schlafs. Der Batak glaubt, sein Los sei unabänderlich festgelegt, weil sein *tondi* sich sein Geschick selbst erwählt hat. Saudara wird eine Eigenschaft des *tondi* genannt; dies ist der Glanz des Gesichtes oder der Majestät von Häuptlingen, oder das persönliche Gewissen des *tondi*. Unter den Tieren hat zumal der Tiger, unter den Pflanzen der Reis Seelenstoff, aber auch Gegenständen, wie dem Eisen, den Häusern, dem Ackerbaugerät usw. wird *tondi* zugeschrieben.

Aus Furcht vor den *tondi* ihrer Kinder scheuen die Eltern sich, sie zu züchtigen, während die Kinder Pietät zeigen aus Furcht vor der Macht des elterlichen *tondi*. Man stellt sich also vor, daß die Seelen der Menschen einander im Guten oder im Schlimmen beeinflussen. Bei Heiraten ist das Streben, daß der *tondi* der Braut die Ergänzung (*rongkap*) des *tondi* des Bräutigams sei. Kinderlosigkeit ist ein Zeichen, daß die *tondi* eines Ehepaars nicht zusammenstimmen.

Eine besondere Eigenschaft des *tondi* ist der persönliche Einfluß (*sahala*) des *tondi* auf Niederstehende, z. B. die Häuptlinge und Eltern besitzen *sahala*. Die *sapata* ist die fluchbringende Kraft des *tondi*, die sich besonders in Kinderlosigkeit äußert. Der *tondi* ist daher mehr ein Kultusobjekt als die Götter. Man opfert z. B. bei schweren Geburten der Kindesseele und bei einem bösen Traum dem eigenen *tondi*.

Wenn der *tondi* aus dem Körper geflüchtet ist, wird er vom *datu* gesucht und in einem Tuche heimgetragen oder dem *begu*, der ihn hält, ein Bild als Ersatz gegeben. Krankheiten werden dadurch verursacht, daß der *tondi* den Körper verlassen hat. Beim Tode aber verläßt der *tondi* den Menschen, und was weiter existiert, wird *begu* genannt. Dieser geht ins Schattenreich und lebt dort wie früher auf Erden, aber mehr schattenhaft. Wenn die Nachkommen ihn verehren, ergeht es ihm gut, sonst nicht. Die *begu* werden im allgemeinen als böse Geister vorgestellt.

Zu ihnen gehören aber auch die Ahnen. Die Toten angesehener Familien werden zum *sumangot* erhoben. Nach einigen Generationen kann der *sumangot* zum *sombaon* (Ehrwürdigen, Anbetungswürdigen) steigen. Um sich der Menschenwelt mitzuteilen, erwählen die Geister (*begu* usw.) sich einen Menschen als Medium. Der Schamanismus spielt also bei den Batak eine ebenso wichtige Rolle als bei den Olo Ngadju und den Dajak von West-Borneo.

Die Religionsübung besteht darin, daß man sich die Gunst der *begu* zu erwerben trachtet, durch Opfer und durch magische Mittel, oft sogar durch List und Gewalt. Die ganze Religion der Batak ist ein Produkt der Furcht. Auch die Ahnenverehrung entstammt dem Verlangen, die Ahnen günstig zu stimmen, also der Furcht oder dem Egoismus, nicht der Pietät.

Nachdem der Verfasser in der Einleitung einen klaren Begriff von der Religion der Batak gegeben hat, unterzieht er in vier Kapiteln die Hauptsachen einer genaueren Betrachtung. Das erste Kapitel über die Götter der Oberwelt, behandelt nicht nur diese Götter, sondern auch die Sagen über die Erschaffung der Götter und Menschen, über die Entstehung der Mondfinsternisse, den Schwur, das Gottesurteil, die Gebete und Opfer an Debata (S. 25—45). Das zweite Kapitel ist „dem Menschen und dem *tondi*“ gewidmet. Der Unterschied zwischen dem *tondi* des lebenden Menschen und dem *begu* nach dem Tode wird scharf hervorgehoben (S. 46—66). Im dritten Kapitel „Der Mensch nach dem Tode“ werden nicht nur die Anschauungen über das Totenreich, sondern auch der Schamanismus behandelt (S. 67—94). Der Geisterdienst bildet den Gegenstand des vierten Kapitels (S. 95—113), wo auch der Ahnendienst und die Zauberpriester besprochen werden. Als Anhang folgt nicht nur ein Namen- und Sachregister, sondern auch einige zum Verständnis des Textes dienende Erläuterungen, die alphabetisch geordnet sind (S. 114—133). In diesem Teil befinden sich auch einzelne Abbildungen: ein Bataksches Haus (S. 117), ein Kalender (S. 120), das Siegel des

Singamangaradja sowie Waffen und Zaubergeräte der Batak (S. 133).

Dieses Buch gibt eine deutliche Übersicht über die Religion der Batak und gereicht dem Verfasser zur Ehre. Es wäre wünschenswert, wenn wir mehr solche Monographien über die Religionen der Indonesier besäßen, z. B. über die Religion der Dajak, der Toradja und der Papuas von Neu-Guinea.

Einzelne Bemerkungen über die Religion der Lubus in Mandailing verdanken wir Herrn J. Kreemer (*De Loeboes in Mandailing*, Bydr. T. L. Vk. Band 66, 1911 S. 303—336). Obgleich dieser Volksstamm nominell muslimisch ist, sind doch noch viele Spuren ihrer alten Religion bewahrt geblieben. Der Geist ihres früheren Stammeshäuptlings Singa Tandang wird bei Gefahren und Unglücksfällen angerufen. Außerdem unterscheiden sie noch viele andere gute und böse Geister. Im Leben kann die Seele (*tondi*) den Körper verlassen, z. B. im Traum. Nach dem Tode lebt die Seele als *sumangot* fort im Seelenlande Bata digintjat (d. h. Götter der Oberwelt). Von dort kann die *sumangot* nach der Erde zurückkehren, um den Menschen Leid zuzufügen oder in ein Tier, z. B. in einen Palmmarder (*musang*) übergehen (*solopan*).

Der Glauben an glückliche und unglückliche Tage wird auch hier gefunden, weshalb astrologische Berechnungen angestellt werden. Erdbeben entsteht nach ihrer Meinung, indem eines der vier Rinder (*lombu*), die die Erde tragen, von einer Stechfliege (*untung-untung*) gestochen wird. Die Sterne werden *honok bulan* (Kinder des Mondes) genannt. Um den Regen aufzuwecken, wird eine Katze gebadet (*mamondikan kotjeng*), also gerade wie in Java, oder ein Pisangstamm im Fluß gepflanzt.

Krankheiten werden auch hier, wie fast überall in Indonesien, dem Einfluß böser Geister zugeschrieben, die in den Körper des Kranken eindringen. Zu diesen Geistern gehören die *sumangot*, zumal die Leichen totgeborener Kinder oder im Wochenbett verstorbener Frauen. Aus einer Fötusleiche kann der Priester (*dotu*) ein wirksames Zaubergift bereiten. Ein anderes Zaubermittel ist

der *benang menalu*, d. h. ein Faden der Bänder, mit denen das Leichenkleid eines gewaltsam verstorbenen Mannes (*owang moti sowi*) geschlossen gewesen ist. Gewöhnlich wird die Person, die man verzaubern will, nicht direkt getroffen, aber man verfertigt Abbildungen aus Ton oder Holz. Auch glaubt man, daß man jemand krank machen kann, indem man etwas, das ihm gehört hat (z. B. ein Kleidungsstück, Haar, Nägel usw.) sich aneignet.

Dr. B. Hagen behandelt in seiner Monographie *Die Orang Kubu auf Sumatra* (Frankfurt a. M., 1908) natürlich auch die Religion bei den Kubu (S. 143—150). Den Krankheiten geht man mit schamanistischen Beschwörungsgesängen und -tänzen zu Leibe. Einzelne Kubu verehren und fürchten Geister, wie z. B. solche von Wind, Regen, Wasser, Gewitter, Pocken usw. Es gibt aber auch Kubu, die jedes übersinnlichen Begriffs vollständig bar sein sollen, z. B. die Ridan. Etwas höher stehen die Kubu von Muara Bahar, die ihren Toten einige Sorgfalt beweisen. Die Busch-Kubu in den Wäldern von Djambi haben zwar keinerlei „Gottesdienst“ und bekümmern sich nicht um ein etwaiges Leben nach dem Tode, aber sie glauben an eine Anzahl böser Geister, von denen Lodèr api meleburu der gefürchtetste ist. Die Lekoh-Kubu glauben an eine Anzahl Geister und besonders an die ihrer Voreltern, ferner an Geister, welche die Bäume, den Boden und die Berge bewohnen. Krankheit, Tod und andere Unglücksfälle werden dem Zorn der Geister der Vorfahren zugeschrieben. Um die bösen Krankheitsgeister irrezuleiten, flüchten die Oberdjambi-Kubu vom Sterbeort zuerst ein Stück Weges auf dem Boden dahin und klettern dann in die Bäume. Wenn sie ein Geräusch hören, nachdem der Sterbende seinen letzten Atemzug getan hat, betrachten sie den Verstorbenen als glücklich, da sie nun die Gewißheit haben, daß er ein Geist geworden ist. Sie haben keinerlei Vorstellung von einem Himmel oder einem besonderen Ort für die Seelen der Abgestorbenen, sondern meinen, daß dieselben immer in der Nähe der toten Hülle verweilen. In jedem Dorf findet man eine oder mehrere Personen, welche sich mit den

Geistern in Verbindung setzen können, Zauberdoktoren, Medizindeuter (*dukun* oder *malim*). Sie werden durch Tanz und Musik in Ekstase gebracht und sind dadurch imstande, die Geister über Krankheiten zu befragen. Der Schamanentanz, den Hagen beschreibt (S. 149) und abbildet (Taf. 13 und 14), erinnert stark an die Schamanentänze der Wedda (siehe oben). Der eigentümliche Kopfschmuck des *malim*, ohne den er glaubt keine Hypnose zustande bringen zu können, ist dort abgebildet (Fig. 41).

Hagens kurze Mitteilungen über die Religion der Kubu werden durch eine Abhandlung des Kontrolleurs C. J. van Dongen, *De Koeboes in de onderafdeeling Koeboestreken der Residentie Palembang* (Bydr. T. L. Vk. Kon. Inst. 7e volgr. IX 1910, S 181—336) beträchtlich erweitert. Das fünfte Kapitel dieser interessanten Arbeit handelt über Vorzeichen, *pantangan* und Amulette. Die Begegnung mit bestimmten Vogelarten hält der Kubu für ein glückliches oder unglückliches Vorzeichen. Wenn man einen *siamang* oder *ungko* (Art Affe) hört, ist dies ein Zeichen, das bald jemand totbluten wird. Auch Schlangen können, je nachdem sie sich auf dem Weg zeigen, Glück oder Unglück verkünden. Zu den Sachen, die *pantangan* (d. h. verboten) sind, gehört z. B. das Anschauen einer Leiche durch eine schwangere Frau oder ein kleines Kind, das Aussprechen des Wortes *siamang* oder *ungko* in Gegenwart einer Frau, und verschiedene Arten des Bauens der Wohnung. Der Kubu hat sehr viele Amulette (*bĕbĕsĕl*), z. B. um die Liebe einer Frau zu erregen usw. Die Nabelschnur eines neugeborenen Kindes wird allgemein als Amulett gebraucht. Auch das zehnte Kapitel, über den Malim und das bĕrmalin gehört zur Religion. *Malim* bedeutet „Arzt, Lehrer, Geisterbeschwörer“, und *bĕrmalim* „heilen von Personen, beschwören von Geistern“. Dies geschieht in der Nacht. Eine Frau kann nie *malim* sein, sondern nur *ulubalang* (Hilfe). Der Kubu denkt sich die Seele als bestehend aus *njawa* (Atem) und *roh* (Geist, Denkkraft). Die Ideen über das Jenseits sind verwirrt, aber man meint, man soll die Toten verehren, weil sie sonst die Lebendigen schädigen könnten.

Wenn jemand krank ist, wird ein *malim* gerufen, um die Krankheit zu beschwören (*bĕrmalim*). Der *malim* wird auf die gewöhnliche bei Schamanen übliche Art, durch Tanz und Musik in Betäubung gebracht. In diesem Zustand sieht er die *sumangat* des Kranken, die dessen Körper verlassen hat. Es gibt verschiedene Arten von bĕrmalim, je nachdem die Krankheit mehr oder weniger gefährlich ist. Die kräftigste Beschwörung heißt *bĕrmalim bĕsar*. Bei dieser werden 33 *saleh* oder Zaubersprüche ausgesprochen, die der Verfasser alle in Kubu-Text und Übersetzung mitteilt. Auch wenn die *sumangat* den Körper verlassen hat, werden alle 33 *saleh* angewendet; aber bei anderen Gelegenheiten weniger, z. B. bei Fieber nur die ersten sieben *saleh*, weshalb diese Beschwörung *bĕrmalim tudjuh saleh* genannt wird. Das *bĕrmalim gĕlĕmat* und *bĕrmalim kaju aro* werden nur für kinderlose, bzw. kranke schwangere Frauen verwendet. Das *bĕrmalim budjuk* geschieht, damit ein Wunsch erfüllt werde, das *bĕrmalim bringin puntjaq mĕligai*, wenn der *malim* einen seiner Schüler als seinen Nachfolger anweist, das *bĕrmalim timbang dundangan* bei Heiraten, das *bĕrmalim djadi* bei Epidemien. Die Belohnung des *dukun bĕrmalim* besteht aus einem weißen Huhn, einem Stück Tuch und einem Gulden oder bei großen Beschwörungen drei Reichstalern. Bei den Kubu gibt es auch Konzilien, in denen die *malim*-Gelehrten zusammenkommen, um über zweifelhafte Punkte zur Übereinstimmung zu kommen. Etwas abweichend sind diese religiösen Gebräuche bei den Bulian-Kubu. Das bĕrmalim der Ulu Kĕpajang-Kubu heißt bei diesen *bĕrsaleh*, der Vorgänger der séance (*malim pĕngasu*) heißt hier *sidi*. Die Ableitung dieses Namens von *sidiq* oder *sajidi* (S. 305, Anm. 1) scheint uns falsch und wir möchten hier lieber an Skr. *siddhi* (Zauberkraft) denken. Auch die Ableitung des Namens seiner Frau (*inang*) von *pinang* scheint uns fehlerhaft, weil *inang* in vielen malaio-polynesischen Sprachen „Mutter" bedeutet. Die *biduwan* bei den Ulu-Kĕpajang heißt hier *budjang pĕrbih*. In Gegensatz zu dem *malim* hält der *sidi* alle Körperöffnungen offen. Auch die 33 *saleh* der Bulian-

Kubu werden vom Verfasser in Text und Übersetzung mitgeteilt (S. 310—330).

In seinem Werk *Auf neuen Wegen durch Sumatra* (Berlin, 1909) behandelt M. Moszkowski natürlich auch die Religion der einheimischen Stämme Ost- und Zentral-Sumatras. Von einer etwaigen ursprünglichen Religion der Sakais hat der Verfasser trotz aller Mühe nichts erfahren können (S. 119). Aus dem Dämonenglauben entwickelt sich ein primitiver Totenkult. Als Ausfluß desselben pflegen die Sakais ihre Wohnsitze abzubrechen, wenn sich zu viel Todesfälle ereignen. Unter diese Kategorie fällt auch die Beerdigung der Toten, die Darbringung von Opfern an ihren Gräbern und das Wachen am Grabe. Den Antu-Glauben haben die Sakais von den Malaien übernommen. Der schlimmste Antu ist ein wilder Jäger, datu Batara Guru genannt, dessen Name, wie Moszkowski richtig sagt (S. 121), ein indischer ist (Bhaṭṭāra Guru ist Çiwa), obgleich der Begriff malaio-polynesisch ist. Die bösen Geister sind an allen Krankheiten schuld, und eine der wichtigsten Funktionen der Zauberer (in Ost-Sumatra *kĕmĕntan* genannt) besteht im Austreiben der bösen Geister bei Krankheiten. Hierzu werden Zaubertrommeln (*rĕbana*) gebraucht, die von Trommlern (*biduan*) geschlagen werden. Der *kĕmĕntan* opfert dabei den *antu* ein Seelenhaus (*balai sĕmĕngat*) oder eine Antu-prau. Um den Kranken zu heilen, tanzen die Zauberer mit einem Zauberschwert. Nachdem der Kranke mit Wasser übergossen ist, saugt der Zauberer die Krankheit aus dem Körper desselben. Das Verhältnis zu den bösen Geistern nennt der Verfasser ein rein äußerliches. Das Prinzip des Guten hat sich später entwickelt als der Dämonenglauben. „In dem Begriff der Sittlichkeit liegt" nach dem Verfasser „der fundamentale Unterschied zwischen dem Wesen des Menschen und dem des Tieres." Çiwa oder Batara Guru wird als Schützer des Ackerbaus verehrt, und man denkt sich Çrî, die eigentlich Wishṇu's Gemahlin ist, als seine Frau. Der Glauben an Menschen, deren Kopf sich vom Körper trennen kann, eine Art Vampyre (*minangkab palasiq*

kuduăng), wird vom Verfasser hinduistischem Einfluß zugeschrieben, weil dieser Glaube sich auch in Japan nachweisen läßt, wo derartige Wesen *rokuri kubi* heißen (S. 134). Der rein malaio-polynesische Namen beweist aber schon, daß dieser Glauben ursprünglich und dem Hinduismus nicht entlehnt ist. Am Schlusse dieses Kapitels behandelt der Verfasser den Einfluß des Hinduismus und des Islam auf die Malaien, was wir hier übergehen können, weil es mit dem Glauben der Sakais nichts zu schaffen hat.

Wie in vielen anderen Gegenden Indonesiens herrscht auch in diesem Teil Sumatras der Glaube an Pontianak, gespenstische Weiber mit einem großen Loch im Rücken, die Schwangere und Gebärende verfolgen. In den Tapung-Ländern und in Siak werden sie, wie in Atjèh, in Vogelgestalt gedacht (S. 163). Das Schmuckbedürfnis scheint in Ostsumatra religiösen Vorstellungen und Gebräuchen seinen Ursprung zu verdanken. Die Sakai und Akit tragen Armbänder, die aus Wurzelfasern gedreht sind und die den Zweck haben, ihren Träger als unter dem Schutz des *kĕmĕntan* stehend zu bezeichnen. Der *kĕmĕntan* trägt als Schmuck ein Armband mit Glöckchen und oft einen Kopfschmuck aus Glasperlen, von dem Reihen von Perlen und Glöckchen herunterhängen. Noch inniger als die bildende Kunst hängt Musik und Poesie mit der Religion zusammen. Unter den Klängen der Zaubertrommeln umtanzt der *kĕmĕntan* den Kranken.

Borneo. In der Monographie von Edwin H. Gomes, *Seventeen years among the Sea Dyaks of Borneo*, London, 1911, wird die Religion der See-Dajak von Sĕrawak in vier Kapiteln (XII—XV) behandelt. Kapitel XII (S. 152—162) ist den Vorzeichen und Träumen gewidmet. Wie die alten Römer hat auch der Dajak seine heiligen Vögel, deren Flug oder Geschrei ihm den Willen unsichtbarer Geister offenbaren soll. Es gibt sieben derartige Orakelvögel. Außer diesen Vögeln werden auch einzelne andere Tiere, wie der Hirsch, die Eidechse, die Fledermaus, die Schlange, die Ratte und einzelne Insekten als ominös be-

trachtet. Man sucht die Vorzeichen zumal vor dem Anfang der Reisernte und vor dem Bauen eines Hauses. Als schlechtes Vorzeichen gilt z. B. das Finden eines toten Tieres oder eines Bluttropfens im Hause. Das Töten eines Omenvogels wird durch Krankheit oder Tod bestraft. Eine beliebte Weise, um Vorzeichen zu suchen, ist das Untersuchen der Leber eines Tieres. Die Dajak glauben an die Wirklichkeit der Träume. Während des Schlafes soll die Seele den Körper verlassen, und was sie sieht oder erlebt, äußert sich als Traum. In Träumen sollen die Götter und Geister den Menschen Amulette oder Zaubermittel verleihen, die sie beim Erwachen in ihren Händen finden.

Kapitel XIII (S. 163—181) handelt über den Zauberdoktor (*manang*). Man meint, dieser besitze mysteriöse Macht über die bösen Geister, die als die Ursache von Krankheiten betrachtet werden. Das Genesen besteht eben in der Befreiung der Seele des Kranken aus den Händen dieser Geister. Jeder *manang* hat seine Zauberdose (*lupong*), aus der er seine Amulette hervorholt. Als besonders wichtig gilt der *batu ilau* (Stein des Lichts), ein Stück Quarzkristall, in dem der *manang* sieht, wo die entflohene Seele des Kranken sich aufhält. Bei den Zeremonien der *manang* wird ein *pagar api* errichtet, der aus einer Lanze besteht, die mit Blättern umwickelt ist, und unter der die Medizindosen der Zauberdoktoren stehen. Das Fangen der Seele (*nangkap samengat*) des Kranken geschieht auf sechzehn verschiedene Weisen. Hierbei schaukeln sich die *manang* oder sie erzählen von einer Reise nach Sabayan (dem Seelenland), die sie scheinbar machen, um die entflohene Seele zurückzuholen usw. Zu den Funktionen des *manang* gehört auch das Töten des Dämons Buyu, des bösen Geistes, der viele Krankheiten verursacht. Die *saut*-Zeremonie findet statt z. B. bei Mißernte und bei Krankheiten Hierbei wird der Schöpfer Selampandai angerufen. Blattern (*sakit rajah*) und Cholera können aber von den *manang* nicht geheilt werden. Es gibt drei verschiedene Arten von Weihung zum *manang*. Einen höheren Grad erreicht der *manang bali* (veränderter *manang*),

so genannt, weil man meint, er sei in eine Frau verwandelt. Dies erinnert an die obengenannten *basir* in Südost-Borneo, die auch oft als Frauen gekleidet sind, und die Eunuchen sein sollen. Kapitel XIV (S. 182—193) ist eine Fortsetzung des vorigen Kapitels, weil hier die einheimischen Arzneimittel, die den Amuletten der Dajak entsprechen, behandelt werden. Bei jeder Krankheit wendet man sich zum *manang*, aber die Dajak gebrauchen auch ohne seine Hilfe Arzeneien, z. B. ein Absud von bitterer Rinde bei Fieber, gewisse Ölarten, Betel und *sirch*, Ingwerbrei usw. Die Dajak wenden das Schröpfen oft an. Sehr viel Vertrauen setzen sie auf Amulette, die aus Wurzeln, Blättern, Federn, Holzstücken oder Steinen bestehen. Blattern und Cholera sind so gefürchtet, daß das Haus des Kranken von allen Bewohnern verlassen wird und auch der *manang* sich nicht getraut sich zu nähern.

Obgleich auch das bis jetzt Erwähnte zur Religion gehört, ist doch das XV. Kapitel (S. 194—208) speziell der Religion gewidmet. Der Verfasser teilt die religiösen Gebräuche der Dajak in vier Arten: 1. Das Opfern von Hühnern und Schweinen an die Götter. 2. Das Opfern von Speisen an die Götter und Geister. 3. Der Glaube an Vorzeichen und Weissagung aus dem Vogelflug. 4. Das Singen von Beschwörungen an die Götter und Geister bei bestimmten Gelegenheiten. Die Dajak haben nur ein Wort, um die Gottheit anzudeuten, und dieses Wort (*Petara*) ist bekanntlich dem Sanskrit *bhaṭṭâra* entlehnt. Die *petara* werden als unsichtbare übernatürliche Wesen betrachtet. Obgleich der Gottesbegriff nicht erhaben ist, wird ein Petara doch als ein sittlich gutes Wesen dargestellt. Die wichtigsten der *petara* sind Singalang Burong (der Häuptling der Vögel), der Herrscher der Geisterwelt, der Kriegsgott und der Schutzgeist der tapferen Männer, der in Vogelgestalt dargestellt wird. Pulang Gana ist der Schutzgeist des Bodens und des Ackerbaus, der bei dem Gawai batu (Fest vor der Reisernte) und dem Gawai benih (Fest vor dem Pflanzen) angerufen wird. Salampandai ist der Schöpfer

der Menschen. Alles, was verboten oder *tabu* ist, nennt der Dajak *mali*. Die Bedeutung dieses Wortes, die der Verfasser nicht gibt, ist eigentlich „verkehrt, umgekehrt, verwechselt" (Wurzel *wali* oder *bali*, umkehren u. ä.).

Die Geister oder *antu* (in Zentral-Borneo *tò*) bewohnen die Wälder, die Flüsse, die Erde und den Himmel. Der Häuptling der bösen Geister, Girgasi genannt, wird als ein Riese dargestellt. Der Name ist wahrscheinlich vom Sanskrit *rākṣasa* abgeleitet. Die Geister irren im Busch und jagen, wobei *pasan* genannte Hunde sie begleiten. Krankheit wird den Geistern zugeschrieben, weshalb man ihnen blutige Opfer bringt. Die Opfer der Dajak zerfallen in unblutige (*pirig*): in Bambus gekochter Reis, Kuchen, Eier usw. und blutige (*ginselan*), bei denen ein Tier geschlachtet wird. Das Fleisch des Opfertieres (Schwein oder Huhn) wird meistens, aber nicht immer gegessen. Durch diese Opfer hoffen die Dajak materielle Vorteile zu erlangen: gute *padi*-Ernte, Köpfe von Feinden, Gesundheit und Wohlfahrt. Um sich mit den Geistern in Verbindung zu setzen, schläft der Dajak auf einem Berggipfel oder auf einem Friedhof. Dies heißt *nampok*.

In verschiedenen Gegenden Borneos gibt es *batu kudi*, d. h. Steine, deren Existenz durch den Zorn der Götter verursacht ist, meistens weil Menschen Tiere verlachten und deshalb in Tiere verwandelt sind. Um die Götter zu sühnen, hängt man bisweilen Opfer in die Nähe dieser Steine. Die Dajak glauben, das Leben nach dem Tode sei eine Fortsetzung des Lebens hier auf Erden; auch die Seelen der Toten bauen Häuser, liegen dem Ackerbau ob usw. Nachdem man siebenmal gestorben ist, wird die Seele vernichtet und von der Luft, von der Erde oder von Pflanzen absorbiert.

3 Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion

Bericht für die Jahre 1909-1911[1]

Von **Fr. Schwally** in Gießen

Eine interessante Frage der alten semitischen Religion und Kultur behandelt W. H. Roscher[2]. Er bringt ein sehr umfangreiches Material zusammen, ist aber nicht imstande, das Problem zu lösen. Ehe Spezialuntersuchungen über die babylonischen und egyptischen Verhältnisse vorliegen, wird auch ein anderer schwerlich zum Ziele kommen. Ich verweise den Verfasser noch auf Noeldeke-Schwally, Geschichte des Korans S. 68 Anm. 2.

Über die heidnische Kultur des alten Palästina liegen mir nur gemeinverständliche Abrisse vor, wie sich ja fast auf allen Wissensgebieten gegenwärtig der Zug zur Popularisierung bemerkbar macht. Der englische Forscher Stanley A. Cook[3] bespricht die heiligen Orte, Gegenstände, Sitten, Geister und Götter aus Heimat und Fremde. P. Thomson[4] gibt mehr eine Geschichte der Ausgrabungen.

---

[1] Abgeschlossen im Oktober 1911. Von besonderen Ausnahmen abgesehen, können nur solche Werke berücksichtigt werden, welche als Rezensionsexemplare für das Archiv eingegangen sind.

[2] *Die Zahl 40 in Brauch, Glauben und Schrifttum der Semiten*, ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlenmystik. Abh. d. Philolog. Histor. Klasse der Kgl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. Bd. XXVII, Nr. 4, S. 94—138. Leipzig, B. G. Teubner, 1909.

[3] *The Religion of Ancient Palestine in the second millennium b. C. in the light of Archaeology and Inscriptions,* VIII, 121 S. London, Archibald Constable, 1908.

[4] *Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden,* IV, 108 S. Leipzig, B. G. Teubner, 1909 (Aus Natur und Geisteswelt, 260. Bändchen).

Von umfassenden Darstellungen der israelitischen Religionsgeschichte verdient zuerst Erwähnung Herm. Schneider's groß angelegte „Entwickelungsgeschichte der Menschheit“. Aus der originellen und geistreichen Darstellung des II. Bandes (S. 265—485)[1] ist viel zu lernen. Der Verf., von Fach Philosoph, hat sich aber nicht auf die großen Linien der Entwickelung beschränkt, sondern auch versucht, sich an der Kleinarbeit der zünftigen Forschung zu beteiligen, vgl. z B. S. 266, 269, 270. Das ist für einen outsider immer gefährlich. Die Darstellungen von Fr. Giesebrecht[2] und die speziell für Volksschullehrer berechnete von W. Erbt[3] sind populär. Von der Warte des Welthistorikers läßt C. F. Lehmann-Haupt[4] die Geschichte Israels sich aufrollen. Die maßvolle und besonnene Arbeit ist auch reich an religionsgeschichtlichen Exkursen Sie tritt unter anderem mit Recht für die geschichtliche Persönlichkeit des Mose ein. Dagegen ist die im Anschluß an Ed Meyer und H. Ewald verfochtene These, daß der Edomiterkönig Bileam erwiesenermaßen als Loqman in der Erinnerung der arabischen Wüstenstämme fortlebe, m. E. falsch. Selbst wenn der Name Loqmān eine Übersetzung des edomitischen Bileam sein sollte, ist es doch viel wahrscheinlicher, daß hier eine Entlehnung aus der spätjüdischen Sage vorliegt. In den populären Skizzen der Geschichte Israels, welche C. F. Lehmann-Haupt[5], Imm. Benzinger[6],

[1] *Kultur und Denken der Babylonier und Juden,* XVI, 665 S. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1910.

[2] *Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte* 2 A. 128 S. Leipzig, B. G. Teubner, 1908 (Aus Natur und Geisteswelt, 52. Bändchen).

[3] *Handbuch zum Alten Testamente* (Der Bücherschatz des Lehrers, herausgegeb. von K. O. Beetz und Ad. Rude). VIII 279 S. Osterwieck (Harz) und Leipzig 1909.

[4] *Israel, seine Entwickelung im Rahmen der Weltgeschichte,* VII, 344 S. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1911.

[5] *Die Geschichte Judas und Israels im Rahmen der Weltgeschichte,* 93 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1911 (Religionsgesch. Volksbücher, herausgegeb. von F. M. Schiele, II. Reihe, Heft 1. 6).

[6] *Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit,* 156 S. Sammlung Göschen. Bändchen 231, 1908.

H. von Soden[1] und Herm. Weinheimer[2] verfaßt haben, tritt das Religionsgeschichtliche stark zurück. In der Übersetzung „der heiligen Schrift des Alten Testamentes“[3], welche Emil Kautzsch in Verbindung mit anderen Fachgenossen besorgt hat, sind die einzelnen Bücher nicht nur mit orientierenden Einleitungen versehen, auch der Text ist von einem sachlichen Kommentar begleitet, der, wie es die Natur des biblischen Schrifttumes mit sich bringt, zu einem großen Teil in das Gebiet der Religionsgeschichte gehört. Die „altorientalischen Texte und Bilder“ von H. Greßmann, H. Ranke und A. Ungnad[4] bilden zu diesem Bibelwerk eine wertvolle Ergänzung. Der erste Band gibt die deutsche Übersetzung babylonischer, nordsemitischer und egyptischer Texte (Mythen, Psalmen, Klagelieder, Beschwörungen, Weissagungen), der zweite Band enthält Abbildungen mit erläuterndem Text. Als eine weitere, ebenso nützliche Ergänzung zu den beiden zuletzt genannten Werken darf man den prachtvollen Bibelatlas von Herm. Guthe[5] bezeichnen. Es bereitet schon allein einen ästhetischen Genuß, die fein kolorierten, klaren und übersichtlichen Kartenbilder zu betrachten.

Ein Problem zur Aufhellung der Vorgeschichte des Volkes Israel sucht vom Boden des katholischen Dogmas aus Arthur Allgeier[6] zu lösen, indem er den Nachweis erbringt, daß die Auffassung der Heiligen Schrift, welche der Behauptung von Doppelberichten in der Genesis zugrunde liegt, mit der traditionellen Lehre von der Inspiration nicht vereinigt werden kann.

[1] *Palästina und seine Geschichte*, 111 S. Leipzig, B. G. Teubner, 1911 (Aus Natur u. Geisteswelt, 6. Bändchen).

[2] *Geschichte des Volkes Israel*, 188 S. Hilfe, Berlin-Schöneberg, 1909.

[3] Bd. I 952 S., II 629 S., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1909.

[4] Bd. I, XIV, 253 S., Bd. II, XII, 140 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1909.

[5] *Bibelatlas in 20 Haupt- und 28 Nebenkarten mit einem vollständigen Verzeichnis der alten und neuen Ortsnamen.* Leipzig, H. Wagner und E. Debes, 1911. Großfolio.

[6] *Über Doppelberichte in der Genesis*, Freiburger Theologische Studien. 3. Heft. XVI, 144 S. Freiburg, Herder, 1911.

Im schreiendsten Gegensatz zu dieser hochkonservativen Arbeit stehen die tief grabenden, kombinationsreichen Studien Martin Gemoll's[1], die, wenn sie sich als begründet erwiesen, in unseren seitherigen Anschauungen eine vollständige Umwälzung hervorrufen müßten. Während die historisch-kritische Schule noch immer an der Lokalisierung der Urgeschichte Israels im Südlande Palästinas festhält, soll hier der Nachweis erbracht sein, daß der Schauplatz der Urgeschichte nach Kanaan selbst zu verlegen ist. So wird z. B. aus Jos. 10, 41 geschlossen, daß die Landschaft Gosen nicht in Egypten, sondern in Kanaan, und zwar westlich von Sichem zu suchen sei (S. 35 f.). Die Frau Josephs sei nicht die Tochter des Hohenpriesters von On-Heliopolis, sondern von Bethel, dessen alter Name sich ja noch in der Entstellung „Bethaven" erhalten habe (S. 39. 140). Der angebliche Aufenthalt der Kinder Israel in Egypten sei mit der Ansiedelung alter israelitischer Stämme im Lande der Keniter — Kanaaniter — Egypter zu identifizieren (S. 429). Die Sage vom Auszug aus Egypten ginge ihrem Kern nach zurück auf die Ereignisse der Deborazeit und den Auszug der Nordstämme aus dem Lande der „Egypter" — Keniter — Kanaaniter (S. 435). Die Amoriter seien eigentlich ein nicht-semitisches Volk, das nach den Nachrichten der Egypter und den Tell-Amarna-Briefen im 16. und 15. Jahrh. im Hinterlande Phöniziens gesessen und im Bereiche des Libanon einen nicht unbedeutenden Staat gebildet habe (S. 317). Die Horiter, die im wesentlichen mit den Kenitern — Kanaanitern — identisch und stellenweise auch als Kanaaniter bezeichnet würden, seien Arier (S. 236 f. 398 ff. 444 ff.). So großen Respekt ich auch vor dem Wissen und der kombinatorischen Kraft des Verfassers habe, seine Resultate kann ich nicht als begründet ansehen.

Über Einzelheiten der ältesten israelitischen Religionsgeschichte ist viel gearbeitet worden. Georg Beer

[1] *Grundsteine zur Geschichte Israels*, VIII, 480 S. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911.

gibt eine weit ausschauende und an fruchtbaren Gesichtspunkten reiche Darstellung der Quellen und der Geschichte des Passahfestes. Der Gebrauch des Weines bei demselben soll erst in hellenistischer Zeit eingedrungen sein. Wenn das auch richtig ist, so braucht man m. E. noch keine Beeinflussung durch griechische Sitte anzunehmen, da innerhalb Kanaans der Weingenuß beim Opfermahl und die Weinlibation anscheinend uralt ist. Die Studie W. Caspari's über die Bedeutung des Wortes šālōm im A. T.[1] bestrebt sich, auch den religiösen und kulturgeschichtlichen Voraussetzungen nachzugehen, ist aber zu sehr in theologischen Gedankengängen befangen und hat kein Verständnis für die primitiven Kulturzustände. B. D. Eerdmans[2] gibt den Kampf gegen die herrschende Quellenscheidung noch immer nicht auf. Wenn er darin auch weit über das Ziel hinaus schießt, so ist doch von seiner scharfsinnigen, gelehrten und selbständigen Kritik für eine künftige Revision der etwas in Verknöcherung geratenen Theorien nicht wenig zu lernen. In religionsgeschichtlicher Beziehung beschäftigt sich sein Buch besonders mit den Pesachgesetzen Exod. 12. 13, dem Bundesbuch und dem Dekalog. Er hält diese Kodifikationen für viel älter, als man jetzt gewöhnlich annimmt, und weist das Bundesbuch der vorköniglichen Zeit, den Dekalog jedenfalls der vorprophetischen Periode zu. Auch das Verständnis des Wortlautes dieser Gesetze ist durch ihn erheblich gefördert worden, er stellt vieles zum ersten Male richtig. W. Engelkemper[3] bespricht die Heiligtümer und Opferstätten nach den Gesetzen des Pentateuch und vertritt gegenüber Wellhausen die Auffassung der Tradition. D. Feuchtwang[4] hält das am Sukkōt-Feste gebräuchliche Wasseropfer

[1] *Vorstellung und Wort „Friede" im Alten Testament* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, herausgeg. v. A. Schlatter und W. Lütgert).

[2] *Alttestamentliche Studien.* III. *Das Buch Exodus.* 147 S. Gießen, Töpelmann, 1910.

[3] *Heiligtum und Opferstätten nach den Gesetzen des Pentateuch,* IV, 115 S. Paderborn, Schöningh, 1908.

[4] *Die Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien*, 56 S. Wien 1911.

für uralt und bringt es in Verbindung mit Regenzauber, obwohl er dieses Wort ängstlich meidet. Martin Gemoll[1] ist, im Anschluß an seine vorhin skizzierten historisch-geographischen Entdeckungen, auch in religionsgeschichtlicher Hinsicht zu sehr seltsamen Resultaten gelangt. Der Gottesberg der Offenbarung sei nicht in der Wüste, sondern bei der Sichemitenstadt Gibeon zu suchen (S. 415), ebendort sei auf Grund von I Chron. 21, 29 die Tenne Ornans, bzw. Arawnas zu suchen, welche Spätere nach Jerusalem verlegten (S. 343 ff.). Der Name Arawna sei mit dem arischen Gottesnamen Varuna gleichzusetzen (S. 345 f. 456 f.). Perez Uzza, der Ort, an dem nach der Sage ein Mann von der heiligen Lade erschlagen worden ist, könne nichts anderes sein als Entstellung des arischen pairidaêza (= pardēs, Paradies), und dies sei identisch mit Ba'al Perazim dem eigentlichen Gottesberg Kanaans (S. 444 f.). Die Israeliten hätten also den Jahvekult nicht aus der Wüste mitgebracht, sondern erst in Kanaan vorgefunden und kennen gelernt. Auch der Name Jahves selbst sei von den Horitern-Ariern abzuleiten (S. 381) und zwar entweder auf das arische Jama, Jima „Zwilling" oder auf das für Jamas Zwilling Agni im Rigveda sehr häufig gebrauchte Beiwort Jahva „der Junge" zurückzuführen (S. 457). Danach hätten die Israeliten ihre Religion von den Ariern übernommen, hätten nachmalige Zarathustrier Jerusalem gebaut und die wichtigsten Heiligtümer Palästinas in Pflege gehabt (S. V). Da nun auch nach einem im Herbst 1908 auf dem Kopenhagener Orientalistenkongreß gehaltenen Vortrage Paul Haupt's Jesus Christus ein Arier gewesen sein soll, wären die Semiten, in denen man bisher die geistigen Väter der höchsten Weltreligionen zu sehen meinte, um ihren einzigen Ruhm gebracht. Bei näherem Zusehen entpuppen sich alle jene sensationellen Behauptungen als haltlose Phantasien. Hugo Greßmann[2] verwendet modernen palästinischen Brauch und Glauben (Amulette, Heiligenverehrung

[1] Vgl. oben S. 236, Anm 1. [2] *Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion,* 93 S. Berlin, Karl Curtius, 1909.

Derwische usw.) sowie Naturerscheinungen (z. B. Sirokko, Erdbeben, Gewitter) zur Aufhellung von Problemen der Religionsgeschichte. Neben vielem Zutreffenden werden aber auch nicht wenige höchst anfechtbare Kombinationen mit der gleichen Sicherheit vorgetragen. So setzen z. B. die Heiligtümer auf den Bergen nicht den Glauben an himmlische Wesen, sondern m. E. zunächst doch nur den Glauben an Berggeister voraus. Ebensowenig kann erwiesen werden, daß Jahve von Hause ein Sonnengott ist (S. 25), der brennende Busch spricht keineswegs dafür (S. 88). Wenn Jahve als Feuer- oder Rauchsäule vor Israel her durch die Wüste schreitet, oder wenn bei der Offenbarung auf dem Sinai Rauch vom Berge aufsteigt (Exod. 19), so sieht Greßmann — Neueren folgend — hierin den nicht mehr ganz deutlichen Nachklang einer vulkanischen Eruption (S. 66, 74). Die kurze Schilderung Deut. 4, 11 ist allerdings vieldeutig, aber in der ausführlichen Beschreibung der Theophanie Exod. 19 handelt es sich unverkennbar um Gewitterphänomene. Wenn sich bei Ausgrabungen antiker Wohnstätten Leichenreste mit Beigaben finden, so sind das, wie ich schon früher betont habe (vgl. Bd. XII 1909 S. 565 f.), nicht Bauopfer (S. 30), sondern ordnungsmäßig bestattete Tote. Auch Gustaf Dalman äußert im Palästina-Jahrbuch[1] (Bd. IV, 1908, S. 50) gegen die Wertung der oft gefundenen Kinderleichen als Bauopfer gewichtige Bedenken. Daß ein menschliches Bauopfer sich zu einem Schutzgenius entwickeln könne (S. 30), dafür sind mir keine Belege bekannt. Den Heiligenkult als Eigentümlichkeit der arabischen Volksreligion zu bezeichnen (S. 43), ist gleichfalls unrichtig.

R. Kittel[2] untersucht aufs neue die s. g. primitiven Felsaltäre, von denen er ausgezeichnete Abbildungen beigibt. Die

[1] *Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem*, im Auftrage des Stiftungsvorstandes herausgegeben von Prof. Dr. Gustaf Dalman, 5. Jahrgang, 138 S. mit 2 Textskizzen, 6 Tafeln und 1 Karte. Berlin, E. S. Mittler, 1909.

[2] *Über primitive Felsaltäre in Palästina*, Hilprecht Anniversary Volume. Leipzig 1909, S. 243—255.

„schalenartigen Vertiefungen“ wagt er noch immer nicht mit Sicherheit zu deuten und schließt sich in einem Nachwort Dalman an, der nur bei einzelnen sakralen Charakter zugeben will (Palästina-Jahrbuch Bd. IV (1908) S. 23 ff.). Evaristus Mader S. D. S.[1] leitet den Ursprung des hebräischen Molochdienstes aus Egypten her und betrachtet sein Wiederaufleben als Folge assyrischen Einflusses. Der orthodoxe Jahvismus habe die Menschenopfer immer perhorresziert. Auch wer dem nicht beistimmt, wird die Materialsammlung des fleißigen Autors mit Nutzen gebrauchen. J. C. Matthes[2] tritt für den kultischen Charakter des Haarabschneidens und der Selbstverstümmelung in der israelitischen Totentrauer ein und verzeichnet zahlreiche Parallelen aus der ethnographischen Literatur. Der Sinn dieser Gebräuche in den verschiedenen Teilen der Erde sei sicher verschieden, den speziellen Sinn der israelitischen Sitten zu bestimmen, hätten wir keine Mittel. Das ist auch meine Meinung. In zwei anderen Aufsätzen plädiert derselbe Forscher[3] für die wörtliche und realistische Auffassung der Erzählung von dem Stillstande der Sonne Jos. 10, 12-14, kommt also zu dem gleichen Resultate wie ich in meinen Semitischen Kriegsaltertümern I S. 23—25. Die älteste Gestalt des hebr. Textes wird von ihm geschickt hergestellt. In einem vierten Aufsatz[4] untersucht Matthes die Frage, ob es opferfeindliche Psalmen gebe und verneint dieselbe. Namentlich die Psalmen 40, 50, 51, 69 griffen das Opfer nicht an, sie legten nur keinen besonderen Wert darauf. Von einer

[1] *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker* (Aus Bardenhewers Bibl. Studien, Bd. XIV, Heft 5, 6), XVIII, 188 S. Freiburg i. Br., Herder, 1909.

[2] *Twee israëlitische Rouwbedrijven,* Teylers Theolog. Tijdschrift, 8. Jahrg., 1910. S. 145—169.

[3] *Het Stilstaan der Zon*, Teylers Theol. Tijdschrift, 6 Jahrg., 1908, S. 471—474. — *Das Solstitium Jos. 10, 12—14* in Zeitschr. Alttest. Wissenschaft Bd. XXIX (1909) S. 259—267.

[4] *De offers en de Psalmen,* Teylers Theol Tijdschrift, 9. Jahrg. S. 361 bis 376.

Interpolation opferfreundlicher Verse könne keine Rede sein. Ed. Sachße[1] kommt zu dem Resultate, daß der Name Israel zur Bezeichnung des Patriarchen erst in den jüngeren Quellenschriften auftauche. Herm. Schneider[2] will beweisen, daß die Säule, vor der Jehoachaz nach II Kön. 11, 15 ff. steht, ein Jahvebild war, oder wenigstens ein solches trug. Daß sich an die beiden Säulen am Eingang des salomonischen Tempels (I Kön. 7, 13 ff.) abergläubische Vorstellungen knüpften, scheint in der Tat aus ihrer Benennung hervorzugehen. Daß eigentlich nur eine Säule dagestanden habe, leuchtet mir nicht ein. Dagegen hat Schn. recht, wenn er in dem Namen der einen Säule, „Jākīn" eine Entstellung aus „Jahve" sieht. Dann muß aber, wie ich hinzufüge, der Name der anderen Säule, „Bo'az" = „Ba'al" sein. Karl Torge nimmt sich das schon oft behandelte Thema vom Seelenglauben und der Unsterblichkeitshoffnung zum Vorwurf und liefert eine lesbare Darstellung. G. Wildeboer[3] weist die Behauptung seines Landsmannes H. Th. Obbink, daß die Toten im A. T. nie „Seelen" genannt würden, mit guten Gründen zurück. Seine Vermutung, daß in der zweimal (Num. 6, 6, Lev. 21, 11) von Toten gebrauchten Wendung „nefeš mēt" der Genitiv späterer Zusatz sei, ist schon früher von mir ausgesprochen in diesem Archiv XII 1909 S. 561. Auch auf die auffallende Übereinstimmung gewisser Züge des israelitischen Totenglaubens mit dem egyptischen ist schon längst von mir hingewiesen worden. Die etwas zu weitläufig angelegte Arbeit Gust. Westphal's[4] unterscheidet fünf Wohnstätten Jahves, den Gottesberg, das Land

[1] *Die Bedeutung des Namens Israel, eine quellenkritische Untersuchung.* VI, 79 S. Bonn, Carl Georgi, 1910.

[2] *Das Jahu-Bild im Tempel Salomos*, Zeitschr. Memnon, August 1909, S. 159—162.

[3] *Iets over „Ziel" en „Geest" in het Oude Testament* (Verslagen en Mededeelingen d. Konink. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 4e Reeks, Deel X, Amsterdam 1909. 20 S.

[4] *Jahves Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer.* XVI, 280 S. Gießen, Töpelmann, 1908.

Kanaan, die einzelnen Kultstätten, den Tempel auf dem Zion und schließlich den Himmel. Die zuletzt genannte Vorstellung ist gewiß weit älter als noch Stade annehmen zu dürfen glaubte, aber die These, daß Jahve ursprünglich Himmelsgott sei, ist nicht bewiesen. W. ist auch auf die eben näher erörterte Vulkanhypothese hereingefallen (S. 10). Warum er nicht glauben will, daß Jahve einst zu Mose aus dem feurigen Busch geredet hat (S. 35), begreife ich nicht. Daß die Lade kein Wüstenheiligtum gewesen, sondern erst in Kanaan übernommen worden sei (S. 55 ff.), ist innerlich wenig wahrscheinlich, in keinem Falle aus den Quellen zu erweisen. Das „Heer Jahves" habe ich in meinen Semit. Kriegsaltertümern I S. 5 als „Kriegsdämonen" gedeutet, auch das „wilde Heer Wuotans" und vieles andere zum ersten Male herangezogen, aber Westphal (S 238 ff.) scheint davon nichts zu wissen. Die Studie Martin Kegel's[1] über das Gebet ist mehr theologisch als religionsgeschichtlich orientiert und läßt leider das kultische Gebet geflissentlich außer acht.

B. Jacob[2] will in dem Stil der Gesetze des Pentateuch eine eigenartige Rhythmik der Gesetzesrede nach den Grundzahlen 7 und 12 entdeckt haben.

Aus dem Gebiete der biblischen Mythologie behandelt F. C. Eiselen[3] wieder die alte Streitfrage nach der Bedeutung des Baumes der Erkenntnis im Paradiese und gelangt zu dem keineswegs neuen Resultat, daß jene Erkenntnis nicht allein die „Geschlechtserkenntnis" einschließt, sondern überhaupt alle Einsichten, welche Kultur und Zivilisation fördern. Mit diesem Resultat ist aber nicht viel erreicht. Da der biblische Text einerseits aus Fragmenten verschiedener Rezensionen besteht, andererseits durch alle der polytheistische Hintergrund noch deutlich

---

[1] *Das Gebet im Alten Testament.* 43 S. Gütersloh, Bertelsmann, 1908.

[2] *Die Abzählungen in den Gesetzen der Bücher Leviticus und Numeri.* 85 S. Frankfurt a. M. J. Kauffmann, 1909.

[3] *The Tree of the Knowledge of Good and Evil*, The Biblical World. Vol. 36 (1910) Nr. 2 S. 101—112.

durchschimmert, so muß es die Aufgabe der Forschung sein, die älteste erreichbare Form der Sage aufzudecken. Ich betrachte das Paradies als einen Göttersitz wie den Olymp. Auf dem dort wachsenden Baum, bzw. den beiden Bäumen, reift die Götterspeise, deren Genuß ewiges Leben und Allwissenheit verschafft. Adam und Eva, denen nur die Lebensfrucht (bzw. der Lebensbaum) erlaubt war, sind demnach untergeordnete Insassen (Halbgötter, Heroen) des Göttergartens gewesen. An alles das hat der Verfasser nicht gedacht. Die Betrachtungen des Amsterdamer Professors Daniel Völter[1] über die Urgeschichte Israels im Lichte der ägyptischen Mythologie können, wie ich schon früher (Archiv Jahrg. IX, 1906, S. 511) ausgeführt habe, keinen Wert beanspruchen. Obwohl, soweit ich sehe, alle ernsthaften Kritiker mit mir übereinstimmen, liegt das Buch bereits in vierter Auflage vor.

Von allgemeinen Darstellungen der prophetischen Religion nenne ich nur die populären und anscheinend für Volksschullehrer zugeschnittenen Vorträge von Meinbold[2].

Von Monographien über das israelitische Prophetentum ist mir ebenfalls nur wenig zur Kenntnis gekommen. B. Duhm[3] hat die kleinen Propheten in den Versmaßen der Urschrift übersetzt und das Notwendigste zur Erläuterung in einer allgemeinen Einleitung (S. V—XXXIX) zusammengedrängt. Paul Haupt[4] liefert eine metrische Übersetzung des Buches Micha und versieht dieselbe mit einem reichen, textkritischen und sachlichen Kommentar. K. A. Leimbach[5] legt die messianischen Weissagungen des Alten Testaments populär-wissenschaftlich aus. Joseph

[1] *Ägypten und die Bibel*, 4te neubearbeitete Auflage. VIII, 135 S. Leiden, E. J. Brill, 1909.

[2] *Die Propheten in Israel von Moses bis auf Jesus* (Pädagogisches Magazin von Friedr. Mann, Heft 383). 128 S. Langensalza, Herm. Beyer, 1909.

[3] *Die Zwölf Propheten in den Versmaßen der Urschrift übersetzt*, XXXIX, 143 S. Tübingen, Mohr, 1910.

[4] *The Book of Micah, a new metrical translation, restruction of the hebrew text and explanatory and critical notes.* 252 S. Chicago 1910.

[5] *Messianische Weissagungen des Alten Testaments*, populär-wissenschaftlich ausgelegt. VIII, 146 S. Regensburg, G. J. Manz, 1909.

Lippe[1] untersucht das Buch des Propheten Sophonias. Filemon Puukkô's[2] breite Untersuchung über das Deuteronomium enthält nicht nur eine gute, kritische Übersicht über die Arbeiten seiner zahlreichen Vorgänger, sondern steuert auch wertvolles Eigene bei. Für die richtige, auch von ihm vertretene, Erklärung des deuteronomischen Kriegsgesetzes beruft er sich S. 265 auf K. Marti (in Kautzschs Bibelwerk, 3. A. Bd. I S. 274), ohne zu wissen, daß dessen Auffassung aus meinen Semit. Kriegsaltertümern I S. 75—99 stammt. J. W. Rothstein[3] unternimmt mit großem Scharfsinn eine neue Deutung der schwierigen Nachtgesichte des Zacharjah und sucht dieselbe für die Kenntnis der jerusalemischen Gemeinde nach dem Exil zu verwerten. Alle Nachtgesichte setzen nach ihm die gleichen Zeitverhältnisse voraus. Nach Aussonderung der von ihm erschlossenen Interpolationen bleibt als ursprünglich nur folgendes übrig: Cap. I, 7—15; II, 1—4, 5—9; III, 1—7; IV, 1—6, 10—14; V, 1—11; VI, 1—8. Das mag richtig sein. Doch kann ich nicht finden, daß ihm die Erklärung der Farben der Rosse und die Deutung der Myrten besser als einem seiner Vorgänger gelungen ist. Falls überhaupt jedem einzelnen dieser Züge nach der Absicht des Propheten eine sinnvolle Bedeutung zukommt, kann dieselbe schwerlich in der Gegenwart durch Intuition, sondern allein aus dem symbolischen bzw. mythologischen Anschauungsmaterial der Antike erschlossen werden. Solange solches Material nicht vorliegt, wird man sich am besten mit einem Ignoramus bescheiden. Aber selbst wenn der mythologische Hintergrund dieser Visionen völlig durchsichtig wäre, hätten wir noch immer nicht den Schlüssel zur zeitgeschichtlichen Deutung.

[1] *Das Buch des Propheten Sophonias* (Biblische Studien, von O. Bardenhewer, Bd. XV, Heft 3). XVI, 140 S. Freiburg, Herder, 1910.

[2] *Das Deuteronomium,* eine literarkritische Untersuchung. VIII, 302 S. Leipzig, Hinrichs, 1910.

[3] *Die Nachtgesichte des Sacharja* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, herausgegeben von R. Kittel, Heft 8). 219 S. Leipzig, Hinrichs, 1910.

Die israelitischen Privataltertümer sind von Max Löhr[1] übersichtlich und geschmackvoll für einen weiteren Leserkreis dargestellt worden. W. Caspari[2] behandelt das Davidische Königtum, und zwar nach dem Vorbilde der neueren Historiker mit besonderer Berücksichtigung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse. Da aber unsere dürftigen und noch dazu einseitigen Quellen über diese Verhältnisse sehr wenig sagen, müssen die Resultate einer dahingehenden Untersuchung problematisch bleiben.

An der Aufhellung der Geschichte und Zustände des Judentums sind viele fleißige Hände tätig gewesen. Das weitaus wertvollste sind die von Eduard Sachau[3] bearbeiteten aramäischen Papyri und Ostraka des Elephantinefundes. Geradezu sensationell ist Papyr. 20. Derselbe enthält eine Liste über die Sammlung von Geldern zugunsten von 1. Jāhū, 2. A Š M (Vokale unbekannt) -Bētēl und 3. ʻAnātbētēl. Da der erste Name mit dem des jüdischen Gottes Jahve identisch ist, müssen auch hinter den beiden anderen Namen Göttergestalten stecken, und zwar solche, die bei den Juden von Jeb oder Elephantine Verehrung genossen und eine Kultstätte besaßen. Leider läßt sich über diese Göttergestalten wenig sagen. Jeder Name stellt eine Zusammensetzung aus zwei Götternamen dar, über die wir wenig oder gar nichts wissen. Aber selbst bei besserer Kenntnis würde die Bedeutung jener Kompositionen noch immer dunkel bleiben, ist ja nicht einmal die rein formale Frage, ob der zweite Bestandteil als Genitiv oder Nominativ (Attribut, Apposition) sein soll, zu entscheiden. Bētēl war schon früher aus

---

[1] *Israels Kulturentwickelung*, mit zahlreichen Abbildungen und 1 Karte. VIII, 147 S. Straßburg, K. J. Trübner, 1911.

[2] *Aufkommen und Krise des israelitischen Königtums unter David; Ursache, Teilnehmer und Verlauf des absalomischen Aufstandes*. VI, 139 S. Berlin, Trowitzsch, 1909.

[3] *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine, altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrh. vor Chr.*, Bd. I, XXIX, 290 S. Bd. II enthält 75 Lichtdrucktafeln. Fol. Leipzig, Hinrichs, 1911.

keilschriftlicher Überlieferung als kanaanäische Gottheit bekannt, ohne daß wir aber näheres über sie erführen. ʻAnāt ist eine syrische Göttin, die auf ägyptischen und babylonischen Denkmälern als eine waffentragende Kriegsheldin erscheint und auf einer kyprischen Bilinguis mit Athene identifiziert wird. Die Identifizierung von A Š M ist noch nicht gelungen. Das Pantheon der jüdischen Militärkolonisten von Elephantine war aber noch reichhaltiger. Papyrus 32 erwähnt noch eine dritte Gottheit ʻAnātjāhū — falls nicht mit ʻAnāt-Bētēl identisch — und eine vierte Ḥ R M (Vokale unbekannt) -Bētēl, deren erster Bestandteil wieder ganz rätselhaft ist. Für alles weitere verweise ich auf meine ausführliche Besprechung des monumentalen Werkes in der „Orientalischen Literaturzeitung", Jahrg. 1912, S. 160—168. Die drei ersten Papyri dieser Sammlung waren von Sachau schon früher in den Abhandlungen der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1907 veröffentlicht worden, vgl. Archiv Bd. XII 1909 S. 567. Von der großen Literatur, welche sich an diese Publikation geknüpft hat, liegen mir in deutscher, französischer und englischer Sprache von Norbert Peters[1], Adolphe Lods[2] und Ch. H. H. Wright[3] populäre Schriften vor. Die kleine, aber sehr exakte Studie von Sam. Daiches[4] behandelt die jüdischen Namen der Kontrakttafeln aus dem Archiv der babylonischen Handelsfirma „Muraschu u. Söhne" in Nippur aus dem Jahre 464—404 v. Chr., also aus der Zeit Artaxerxes I und Darius II. Diese Urkunden sind eine höchst wertvolle Ergänzung zu den jüdisch-aramäischen Papyri von

[1] *Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel im 5. Jahrh.* IV, 57 S. Freiburg, Herder, 1910.

[2] *Les découvertes d'Eléphantine et l'ancien testament.* 22 S. Montbéliard 1910.

[3] *Light from Egyptian Papyri on Jewish History before Christ.* XVII, 123 S. London, Williams and Norgate, 1908.

[4] *The Jews in Babylonia in the time of Ezra and Nehemia according to Babylonian Inscriptions.* 86 S. Jews' College Publication Nr. 2. London 1910.

Elephantine und Assuan (Sayce-Cowley). Auf die sozialen Verhältnisse der Juden in Babylonien zieht Daiches aus seinem Material viele treffende Schlüsse, dagegen lassen sich die religiösen Verhältnisse viel schwerer erfassen.

Alfred Bertholet[1] zeichnet das Ende des jüdischen Staatswesens in sechs populären Vorträgen. J. W. Rothstein[2] will den Nachweis liefern, daß die Tradition Ezra 4, 1 ff. über die Ursache der Feindschaft zwischen der samaritanischen und jüdischen Gemeinde recht hat und nur in der Angabe der Zeit irrt. Haggai II 10—14 sei ein urkundlicher Reflex der Tatsache, daß die Samaritaner begehrt hätten, an dem Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels teilzunehmen, aber von Zerubbabel und den übrigen Häuptern der Gemeinde abgewiesen worden seien. Diese und verwandte Fragen, aber auf weit breiterer Basis, behandelt G. J. Jahn[3]. In dem Anhange über die hebräischen Eigennamen finden sich neben vielem Irrigen auch viele höchst beachtenswerte und religionsgeschichtlich interessante Aufstellungen. Joh. Theis[4] behandelt die geschichtlichen und literarkritischen Fragen von Ezra 1—6. Edm. Bayer O. F. M.[5] untersucht das Verhältnis des sogenannten III. Buches Esdras zu den biblischen Büchern Ezra und Nehemia. A. Büchler[6]

[1] *Das Ende des jüdischen Staatswesens,* sechs populäre Vorträge. VII, 165 S. Tübingen, Mohr, 1910.

[2] *Juden und Samaritaner, die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum.* 82 S. Leipzig, Hinrichs, 1908.

[3] *Die Bücher Ezra und Nehemia,* textkritisch und historisch-kritisch untersucht, mit Erklärung der einschlägigen Prophetenstellen und einem Anhang über hebr. Eigennamen. XCI, 289 S. Leiden, E. J. Brill, 1909.

[4] *Geschichtliche und literarkritische Fragen in Ezra 1 - 6* (Alttestamentl. Abhandlungen, herausgegeben v. J. Nikel, II. Bd., 5. Heft) VIII, 87 S. Münster i. W., Aschendorff, 1910.

[5] *Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia.* O. Bardenhewers Bibl. Studien, Bd. XVI, Heft 1, 161 S. Freiburg i. Br., Herder, 1911.

[6] *The political and social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris in the second and third Centuries.* Jews' College Publication Nr. 1. 92 S. London ohne Jahr.

behandelt die politischen und sozialen Führer der jüdischen Gemeinde von Sepphoris im zweiten und dritten Jahrh. n. Chr. Leopold Lucas[1] liefert lehrreiche Beiträge zur Geschichte der Juden im vierten Jahrh. n. Chr., mit besonderer Bezugnahme auf die Polemik der Kirchenväter, sowie die Gesetze und Polizeiverordnungen des christlichen Staates. Rudolf Leszynski[2] stellt die Geschichte der arabischen Juden zur Zeit Muhammeds dar. Friedrich Westberg[3] untersucht die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu. H. L. Strack[4] sammelt die ältesten jüdischen Zeugnisse über Jesus, die Haeretiker und die Christen, A. Marmorstein[5] die Aussagen derselben Quellen über die Christen und Gnostiker.

W. Posselt[6] bemüht sich vergebens, den Nachweis zu erbringen, daß die Elihu-Reden des Buches Hiob zu dessen ursprünglichem Bestande gehört haben. W. Staerk[7] ediert altjüdische liturgische Gebete mit erklärenden Anmerkungen, weiter[8] den Mischna-Traktat Berakhot in vokalisiertem Text mit sprach-

[1] *Zur Geschichte der Juden im 4. Jahrhundert nach Christus.* X, 134 S. Berlin, Mayer und Müller, 1910.

[2] *Die Juden in Arabien.* 116 S. Berlin, Mayer und Müller, 1910.

[3] *Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu.* 202 S. Leipzig, A. Deichert, 1910.

[4] *Jesus, die Haeretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben,* Texte, Übersetzungen und Erläuterungen, 81 u. 40 S. Leipzig, Hinrichs, 1910.

[5] Religionsgeschichtliche Studien. *I. Die Bezeichnungen für Christen und Gnostiker in Talmud und Midrasch.* 83 S. Selbstverlag, Skotschau, Österreich.-Schlesien, 1910.

[6] *Der Verfasser der Elihu-Reden,* Hiob Cap. 32—39 (Bardenhewers Biblische Studien Bd. XIV Heft 3). VIII, 111 S. Freiburg i. Br., Herder, 1909.

[7] *Altjüdische liturgische Gebete,* ausgewählt und mit Einleitungen herausgegeben (Kleine Texte von Hans Lietzmann Nr. 58). 32 S. Bonn, Marcus u. Weber, 1910.

[8] *Der Mišnatractat Berakhot* in vokalisiertem Text mit sprachlichen und sachlichen Erläuterungen (Kleine Texte von Hans Lietzmann Nr. 59). 18 S. Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1910.

lichen und sachlichen Erläuterungen; H. L. Strack[1] die Mischnatraktate Sanhedrin und Makkoth, B. S. Bacher[2] ein arabisches Targum zum Buche Hiob, August Wünsche[3] übersetzt kleine Midraschim zur jüdischen Eschatologie, Apokalyptik und Ethik sowie zur jüdischen Buchstaben- und Zahlensymbolik, ferner den Midrasch Samuel, die neue Pasikta und den Midrasch Tadsche.

Paul Heinisch[4] stellt die griechische Philosophie im Buche der Weisheit dar. G. Diettrich[5] kommentiert die Oden Salomos. H. L. Strack's bekannte und viel benutzte Einleitung in den Talmud, die nunmehr in vierter Auflage vorliegt, ist zu einem stattlichen Buche geworden. Das gleiche Thema hat S. Funk[6] für die Sammlung Göschen bearbeitet.

Julius Boehmer[7] verfolgt die Begriffe „Gott, König und Gottesreich“ durch die außerkanonische jüdische Literatur (S. 130) und die außerjüdische Religionsgeschichte, und zwar berücksichtigt er nicht nur die großen Religionssysteme des Heidentums, sondern auch die primitiven Formen. Das in dem zweiten Teil (S. 131 ff.) gesammelte Material ist wertvoll. Dagegen vermag ich mir von den Ergebnissen des Buches nicht viel anzueignen. Der unter den Negern angeblich allgemein verbreitete Glaube,

---

[1] *Sanhedrin-Makkoth, die Mišnatraktate über Strafrecht und Gerichtsverfahren,* nach Handschriften und alten Drucken herausgegeben, übersetzt und erklärt. 60 u. 56 S. Leipzig, Hinrichs, 1910.

[2] *Ein arabisches Targum zum Buche Hiob.* 52 S. Straßburg, Trübner, 1907.

[3] *Aus Israels Lehrhallen*, Bd. III, X, 237 S.; Bd. IV, IV, 300 S.; Bd. V, 311 S. Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1909, 1910.

[4] *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit* (Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von Joh. Nikel, Bd. I Heft 4). 158 S. Münster i. Westph., Aschendorff, 1908.

[5] *Die Oden Salomos unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt.* XXIII, 136 S. Berlin, Trowitzsch, 1911.

[6] *Die Entstehung des Talmud.* 127 S. Leipzig, G. J. Göschen, 1910 (Sammlung Göschen Nr. 479).

[7] *Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes.* VII, 215 S. Leipzig, Dieterich (Theodor Weicher), 1909.

daß Gott, der Schöpfer der Welt und der Herr des Himmels, sich seit alten Zeiten von der Herrschaft der Welt zurückgezogen und sie untergeordneten Geistern überlassen habe (S. 141), gehört wenigstens in der vom Verfasser vertretenen Auffassung in das Reich der Fabel. Daß die Vorstellung von einem *βασιλεὺς σωτήρ* in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dem ganzen Orient seit alters geläufig war (S. 155), davon ist mir ganz und gar nichts bekannt.

Das umfassendste Werk über Institutionen des Judentums verdanken wir der großen Gelehrsamkeit und Arbeitskraft von Samuel Krauss[1]. Wenn sein monumentales Handbuch der talmudischen Archäologie auch vorwiegend den sogenannten Privataltertümern gewidmet ist, so greift doch vieles, namentlich das Familienrecht, stark in das gottesdienstliche Gebiet ein. W. Brandt[2] behandelt in mustergültiger Weise die religiöse Seite des Waschens und Badens im Judentum und Judenchristentum; in einem zweiten Werke[3] einige Kapitel aus der jüdischen Reinigkeitslehre, das Händewaschen vor dem Essen, das Tauchbad vor dem Essen und das Eintauchen der Trinkgeschirre. Ludwig Dennefeld[4] erörtert den alttestamentlichen Kanon der antiochenischen Schule G. Hollmann[5] skizziert die jüdische Religion zur Zeit Jesu. G. Klein[6] zeichnet die Linien, die von den Propheten, den Weisen und den jüdischen Allegorikern zu

[1] *Talmudische Archäologie* (Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums) Bd. I, XIII, 720 S.; Bd. II, VII, 722 S. Leipzig, Gust. Fock, 1910, 1911.

[2] *Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluß des Judenchristentums* (Beihefte zur Zeitschrift f. d. Alttestamentl Wissenschaft Bd. XVIII) VI, 148 S Gießen, Töpelmann, 1910.

[3] *Jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien* (Beihefte zur Zeitschr f. d. Alttestamentl. Wissensch. Bd. XIX). VII, 64 S. Gießen, Töpelmann, 1910.

[4] *Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule* (O. Bardenhewers Biblische Studien Bd. XIV Heft 4). 93 S. Freiburg i. Br., Herder, 1909.

[5] *Welche Religion hatten die Juden als Jesus auftrat?* (Religionsgeschichtliche Volksbücher, I. Reihe, 7. Heft). 2 A. 64 S. Tübingen, Mohr, 1911.

[6] *Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda.* XI, 278 S. Berlin, Reimer, 1909.

Jesus führten, und weist nach, daß die Urdidache ein jüdischer ethischer Traktat ist. S. Klein[1] schildert Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten. Die Mitteilungen von Adalbert Merx[2] über den Messias der Samaritaner ignorieren, wie ich einer sachkundigen Besprechung in der „Theologischen Literaturzeitung", Jahrg. 1911, Nr. 7, entnehme, die Forschungen der letzten 40 Jahre und sind deshalb von nur geringem Werte. Paul Schäfer[3] bemüht sich vergeblich, den Kultusformen des Judentums und Christentums symbolische Bedeutung unterzulegen. Otto Schmitz[4] gelangt zu dem wohlbegründeten Resultat, daß das Judentum keine Opfersühne-Theorie besaß und auch kein Interesse an einer solchen hatte.

Das Wesen des modernen Judentums zeichnet der bekannte Marburger Philosoph Herm. Cohen[5] in einem auf dem 5. Weltkongreß für freies Christentum in Berlin gehaltenen Vortrag. Als besonders charakteristisch sei folgende Stelle hervorgehoben: „Wir modernen Juden hegen unser Judentum nur als den Glauben an den einzigen Gott, und wir anerkennen nur diejenigen Pflichten, welche mit diesem Grundglauben zusammenhängen. Welche Bürgschaft diese Glaubenstreue bietet in einer Zeit, in der der Glaube an Gott so schweren Erschütterungen ausgesetzt ist, und in der innerhalb der kulturell höchst entwickelten Religion selbst die dogmatischen Schwierigkeiten den Grund des Gottesglaubens berühren, das sollte als ein tiefes Problem bedacht werden" (S. 16f.). Wie immer man diese Entwicklung beurteilen möge, darüber darf man sich m. E. keiner Täu-

[1] *Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten.* 100 S. Berlin, Lamm, 1908.

[2] *Der Messias der Samaritaner* (Beihefte zur Zeitschr. f. d. Alttest. Wissensch. Bd XVII). XII, 91 S. Gießen, Töpelmann, 1909.

[3] *Über die Bedeutung der symbolischen Kultusformen des Judentums und des Christentums.* 140 S. Berlin, E. S. Mittler, 1909.

[4] *Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testamentes.* XII, 324 S. Tübingen, Mohr, 1910.

[5] *Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit.* 17 S. Berlin, 1910.

schung hingeben, daß dieselbe unrettbar zur Vernichtung und Auflösung des Judentums führt. Das Judentum als Religion wie als Rasse kann einzig und allein erhalten werden durch Festhalten an dem Glauben und Brauche der Väter. Ebenfalls vom Standpunkte des modernen aufgeklärten Juden entwirft Julius Lewkowitz[1] die Grundlinien einer Religionsphilosophie. Die Bedeutung, welche das Judentum selbst im Falle seiner Auflösung und Verschmelzung mit den Wirtsvölkern noch für dieselben gewinnen würde, wird von dem Philosophen Herm. Schneider[2] in seiner schon oben gewürdigten „Entwicklungsgeschichte der Menschheit" sehr hoch eingeschätzt. Sein geistreiches und kühnes Zukunftsbild schließt mit folgenden bemerkenswerten Sätzen: „So wären die Juden für die Kultur Europas wichtig und wertvoll, selbst wenn sie unveränderlich wären, eine geschaffene ewige Rasse, die man mit Vorzügen und Fehlern hinnehmen muß; aber das sind sie nicht; die jüdische Rasse ist geschichtlich geworden, stabil und in ihren Entwicklungsmöglichkeiten begrenzt durch eine lange Reinzüchtung; eine neue Mischung kann sie also wieder beleben, beweglich und produktiv machen; wir brauchen nicht hinzunehmen, zu dulden, wir können eingreifen und fördern; das Judentum kann, in den europäischen Völkern aufgelöst, ein Stück der zukünftigen europäischen Rasse werden; die Auflösung und Neumischung wird Zeit brauchen; die ersten Generationen des Prozesses werden unter dem Übergange als Halbblut zu leiden haben; Rückschläge werden nicht ausbleiben; dafür wird die europäische Rasse ein hoch kultiviertes Element mehr enthalten, die jüdische aus der Isolation und Stabilität erlöst werden, fähig, zur obersten produktiven Schicht der kommenden Rasse ihren vollen Teil beizusteuern."

[1] *Judentum und moderne Weltanschauung.* VII, 147 S. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1909.

[2] *Kultur und Denken der Babylonier und Juden.* Leipzig, Hinrichs, 1910, s. oben S. 234.

4 Archäologische Mitteilungen aus Griechenland[1]

Von G. Karo in Athen

Mit 6 Abbildungen im Text

I Prähistorische Funde

Die Bedeutung der neolithischen Ansiedelungen Thessaliens habe ich in diesem Archiv (XII 356 ff.) zu würdigen versucht. Seither haben sich besonders der griechische Ephoros Arvanitopullos (*Πρακτικά* 1909, 137 ff. Arch. Anz. 1911, 128 f.) und die Englische Schule in Athen um die Erforschung dieser Anlagen verdient gemacht. Es sind Tumuli (*magula* im Volksmunde genannt), die allmählich aus den Resten prähistorischer Dörfer erwachsen sind. Wace, Thompson und Peet haben solche Hügel bei Zerelia, Rachmani und Tsangli im nördlichen Thessalien, sowie bei Lianokladi im Spercheiostale ausgegraben (Journ. Hell. Stud. XXIX 1909, 359; XXX 1910, 360; Brit. School Annual XIV 1907/08, 197; Liverpool Annuals of Arch. a. Anthrop. II 149).[2] Schon in neolithischer Zeit erscheinen hier rechteckige Häuser, deren steinerner Sockel einen Oberbau aus Lehm und Holz trug. Ein Haus in Tsangli besaß im Innern eine Reihe hölzerner Pfosten, welche das Dach trugen, genau wie die mittlere Säulenreihe einiger ältester griechischer Tempel (z. B. Thermon, Sparta, Paestum u. a.). Sehr reich war wiederum die Ausbeute an tönernen Idolen, die zum Teil steinerne, eingesetzte Köpfe tragen. Vor allem wichtig sind aber die sorgsamen

---

[1] Abgeschlossen im Herbst 1911, mit einigen späteren Zusätzen während des Drucks.

[2] Jetzt zusammengefaßt in dem Buche *Prehistoric Thessaly*, by A. J. B. Wace and M. S. Thompson, Cambridge 1912.

Schichtengrabungen: sie erlauben uns jetzt, die Perioden der thessalischen Prähistorie, von den ältesten neolithischen Zeiten bis zum Eindringen der spätmykenischen Kultur, zu scheiden, genauer als dies bisher in Griechenland möglich war. Dadurch fällt auch neues Licht auf die entsprechenden Funde in Böotien, wo Sotiriadis weiter schöne Resultate erzielt hat (vgl. Archiv XII 360; Arch. Anz. 1910, 156. 1911, 126). In den *Πρακτικά* 1909, 123 berichtet er über einen großen prähistorischen Grabhügel bei Chaironeia, in dessen Mitte ein vornehmer Mann bestattet war: an dieser Grabstätte haben spätere Geschlechter noch lange Zeit hindurch Opfer dargebracht und ihre Toten verbrannt. Die Beobachtungen, die Sotiriadis hier und an zwei anderen gleichalten Grabhügeln in der Nähe von Elateia gemacht hat, sind für Totenkult und Grabritus des 'neolithischen' Griechenland höchst bedeutsam.

Der jüngsten Phase dieser prähistorischen Kultur dürften Doerpfelds Funde auf Leukas angehören, die in den beiden letzten Jahren besonders reich waren. Eine ganze Nekropole ist hier aufgedeckt worden, große Steinringe, die dicht aneinanderstoßen, die Leichen in Kammern und Pithoi beigesetzt. Letztere liegen zum Teil unter dem Pflaster der Kammern. In den reichsten Gräbern erscheinen Halsketten aus Goldperlen, ein silbernes Armband, ein bronzenes Schwert mit goldverkleidetem Heft, monochrome Vasen und solche mit matt gemalten Ornamenten, die an thessalische erinnern (Doerpfeld, 5. und 6. Brief über Leukas-Ithaka; Arch. Anz. 1910, 172).

Der Peloponnes hat seit 1908 nicht viel Bemerkenswertes aus 'mykenischer' Zeit geliefert. Für die Verbreitung dieser reichen Kultur ist es interessant, daß Skias bei Pylos ein leider ganz ausgeraubtes Schachtgrab freigelegt hat, das durch Vasenscherben in die I/II. spätminoische Periode datiert wird (XVI. bis XV. Jahrh. v. Chr., die Zeit der großen Kuppelgräber von Vaphio und Kakovatos-Pylos; vgl. Archiv XII 366 und vor allem Kurt Müller, Ath. Mitt. 1909, 269 ff.).

Wichtiger sind die vom Deutschen Archäologischen Institut in Athen weitergeführten Grabungen im Palaste von Tiryns. Außer lehrreichen Aufschlüssen über die Baugeschichte des Palastes haben sie vor allem eine ungeheure Menge von bemalten Stuckfragmenten geliefert: neben reichen Ornamenten Reste zahlreicher figürlicher Darstellungen, teils in kleinem Maßstabe (vor allem eine figurenreiche Eberjagd), teils beinahe lebensgroß (mehrere reich geschmückte Frauen). Vor diesem reichen Material, das G. Rodenwaldt publiziert (Tiryns II, Herbst 1912), treten die Freskenreste von Mykenai, Theben, Orchomenos zurück; nur Knossos übertrifft Tiryns auf diesem Gebiet, und es ist besonders lehrreich, nun die Unterschiede kretischer und festländischer Tracht studieren zu können. Vgl. vorläufig Rodenwaldt, AM. XXXVI 1911, 198.

Eine Überraschung bietet ferner die Entdeckung bemalter Stuckfußböden in den beiden Megara von Tiryns. Im 'Frauen'-megaron finden wir Ornamente, im 'Männersaal' Delphine und Tintenfische in quadratischen Feldern. Dieser buntgemalte Teppich läßt einen rechteckigen, von breitem Ornament umsäumten Raum an der Ostwand des Saales frei; hier stand offenbar, wie im 'Thronsaal' von Knossos, der Sitz des Herrschers (vgl. Hackl, Tiryns II). — Im Hofe des Palastes hat Doerpfeld den längst bekannten Altar näher untersucht und festgestellt, daß um einen alten runden Kern später ein quadratischer Bau gelegt worden ist. Für die Geschicke von Tiryns in nachmykenischer Zeit sind eine Nekropole mit 'geometrischen' Vasen (Ausgrabung von 1908) und vor allem die reichen Funde an Weihgeschenken aus dem Heiligtum der Hera wichtig (Ausgrabung von 1906). Ihre abschließende Publikation von Frickenhaus, W. Müller und Oelmann ist erfolgt (Tiryns I, Athen 1912).

Auf Kreta sind die Funde frühminoischer Zeit (III. Jahrtausend v. Chr.) während der letzten zwei Jahre nicht ganz so bedeutsam gewesen wie bisher. Xanthudidis hat über seine Grabungen in der Messarà nur kurz berichtet (*Παναθήναια* 1908,

82; vgl. dieses Archiv XII 361f.; Arch. Anz. 1909, 99), ebenso Seager über die so überaus erfolgreichen Arbeiten auf dem kleinen Eiland Mochlos (American Journ. Arch. 1909, 273; vgl. Arch. Anz. 1909, 100; Archiv XII 364f.; Ath. Mitt. 1910, 343).[1] Südlich von Phaistos, bei Siva, haben De Sanctis und Levi della Vida ein frühminoisches Kuppelgrab aufgedeckt (vgl. Archiv XII 362), das zwar ausgeraubt war, aber noch einige der charakteristischen Beigaben dieser Periode, auch elfenbeinerne Petschafte, enthielt. In Knossos ist endlich mit großer Mühe und nicht ohne Gefahr die riesige Grube im Südosten des Palastes freigelegt worden, die ich früher (Archiv XII 362) für eine Gruft hielt. Sie ergibt sich jetzt als eine frühminoische Zisterne von kolossalen Abmessungen (über 18 m tief, unten 32 m im Umfang), die von der Kulturstufe jener fernen Zeit (Wende des III. u. II. Jahrtausends v. Chr.) ebenso beredtes Zeugnis ablegt wie die köstlichen steinernen und goldenen Kunstwerke von Mochlos. Die Grube wurde zugeschüttet, als der ältere Palast von Knossos angelegt ward; dies geschah also schon zu Anfang der mittelminoischen Periode, nicht in ihrem späteren Verlaufe, wie wir bisher meinten.

Mittelminoisch sind die ältesten Gräber einer Nekropole mit ganz eigenartigem Bestattungsritus, die Seager und Miß Hall bei Gournià an der Mirabellobucht im Osten von Kreta ausgegraben haben: die Leichen hockten sitzend unter großen umgestülpten Töpfen und Pithoi; die Beigaben bezeugen, daß es einfache Bürger des benachbarten Landstädtchens waren. Auch an der Küste westlich von Candia sind ein paar ähnliche Pithosgräber entdeckt worden; diese eigentümliche Bestattungsart war also nicht auf das östliche Kreta beschränkt (Dawkins, Journ. Hell. Stud. XXX 1910, 363f.). Die große Masse der Gräber von Gournià (etwa 150) gehört in die Wende der mittel- und spät-

[1] Jetzt zusammengefaßt in seinem Buche, *Explorations in the Island of Mochlos*, Boston-New York 1912.

minoischen Periode (etwa 1650—1550 v. Chr., den mykenischen Schachtgräbern gleichzeitig).

Aus derselben oder der unmittelbar folgenden Zeit stammen einige vornehme Grüfte bei Isopata nördlich von Knossos, die wichtigsten Grabanlagen, die Kreta bisher geliefert hat (Evans, Times vom 16. Sept. 1910, 4). Die erste, 1909 ausgegrabene, war aus schönen Blöcken aufgeführt; auf rechteckigem Grundriß erhebt sich ein spitzbogiger Gewölbebau, ähnlich dem 'Königsgrab' von Isopata (Evans, Prehistoric Tombs of Knossos, 136ff.) Unter den spärlichen Funden, welche die Grabräuber zurückgelassen haben, ragt durch Schönheit wie durch religiöses Interesse ein Goldring hervor (Nachbildung von Gillieron, Katalog der Württemb. Metallwarenfabrik Geislingen 1910, nr. 126): auf blumiger Wiese führen vier Frauen in vornehmer Tracht einen feierlichen Tanz auf, offenbar zu Ehren der Göttin, die, viel kleiner gebildet, in weiter Entfernung gedacht, im Hintergrund erscheint. Sofort drängt sich der Vergleich auf mit dem 'Miniaturfresko' von Knossos, auf dem vor einer Menge zuschauenden Volks ganz ähnlich gekleidete Frauen tanzen.

Sechs andere, wenig jüngere Gräber waren in den weichen Felsen getriebene Kammern, die schöne 'Palace Style'-Vasen (II. spätminoische Periode, vgl. Prehist. Tombs of Knossos 156ff.) enthielten, daneben aber eine ganz eigenartige Keramik, die in bunten, unfixierten Farben bemalt war, dem praktischen Gebrauch nicht dienen und nur für den Totenkult gemacht sein konnte. Die Formen zeigen deutlich die Nachahmung minoischer Metallgefäße, aber die Technik und die Farben (mattes Schwarz, Rosenrot, Blau) sind der kretischen Kunst sonst fremd, während sie in Ägypten ihre Parallelen finden. Die metallenen Beigaben dieser Grüfte sind meist verloren, aber von ihrer einstigen Pracht zeugen noch einige Reste: eine gegen 50 cm lange bronzene Speerspitze, ein ganz kleiner Goldring mit wichtiger religiöser Darstellung: zwei Göttinnen, jede vor ihrem Altar stehend, reichen einander die Hände, wie die Götter und Fürsten auf

griechischen Urkundenreliefs und Allianzmünzen. Die Darstellung läßt sich im minoischen Kreise etwa der Gemme von Mykenai vergleichen, auf der eine sitzende Göttin einem stehenden Gotte die Hand reicht (Furtwängler, Ant. Gemmen III 36).

Bei weitem das wichtigste aller dieser Gräber ist eine Kammer, die durch einen von der Rückwand vorspringenden Pfeiler in zwei Hälften geteilt wird. Der Pfeiler trägt vorn eine Halbsäule in flachem Relief. Rechts vom Eingang erhebt sich eine Plattform, in welche die Totenkiste aus Steinplatten eingelassen war. An dieser Plattform und an den Wänden der Gruft entlang laufen Bänke. Alles dies ist aus dem weichen Felsen gehauen, die ganze hausähnliche Anlage erinnert viel mehr an etruskische Kammergräber als an minoische Grüfte: wie sich ja überhaupt mehrere Einzelheiten der kretischen Gräber, vor allem die runde Kuppel auf rechteckigem Grundriß, nur in Etrurien wiederfinden (Praisos, Brit. School Annual VIII 246; Kavusi, Amer. Journ. Arch. 1901, 132; Vetulonia, Pinza, Atti d. Congr. di Storia, Roma 1904, V 447ff.). In der knossischen Gruft war ein vornehmer Krieger bestattet, wie die vergoldeten Knöpfe eines Schwertgriffs lehren. Für den Totenkult sind vor allem bedeutsam die Fragmente eines steinernen Rhyton in Gestalt eines Stierkopfs, dem in diesem Archiv XII 363 beschriebenen aus dem 'Kleinen Palaste' von Knossos ähnlich (vgl. jetzt Arch. Jahrb. 1911, 251); ferner zwei Doppelbeile der bekannten, im minoischen Kulte so häufigen Art (vgl. Archiv VII 123ff. und zu dem dort falsch ergänzten Stierkopf Arch. Jahrb. 1911, 253). Offenbar war einst auf der Plattform eine kleine Kapelle eingerichtet, den Hauskapellen von Knossos, Phaistos, Gournià entsprechend.[1] Gewichtige Gründe sprechen dafür, daß diese Gruft zu Totenfesten periodisch geöffnet wurde: sie blieb ein Heroon für die Familie und bietet das wertvollste Zeugnis für minoischen

[1] Knossos: BSA. VIII 96ff. Phaistos: Mon. ant. d. Lincei XIV 101ff. Gournià: Boyd-Hawes, Gournià 8. 47ff.; vgl. Archiv VII 126ff.; Maraghiannis, Antiq. crétoises I Taf. 2. 4. 9. 10. 11. 36.

Totenkult, das wir überhaupt besitzen. Nach den schönen 'Palaststil'-Vasen und den geringen Resten kostbaren Schmucks und Geräts, die das Grab enthielt[1], dürfen wir es der II. spätminoischen Periode zuweisen. In einer benachbarten Gruft sind neben einem tönernen Opferherd sogar noch Stücke Weihrauch erhalten, die beim Verbrennen nach 34 Jahrhunderten ihren charakteristischen Duft bewahren.

Im Palaste von Phaistos hat Pernier die ganze Nordostecke nun vollkommen freigelegt. Der dort gefundene 'Diskus' aus Ton, mit eingestempelten Schriftzeichen (Archiv XII 364) versprach wertvolle Ergebnisse an dieser Stelle: ein schön gebautes Propylon und interessante Vasen haben denn auch die Arbeit belohnt; aber jene Tonplatte bleibt ein ganz vereinzeltes Monument prähistorischer Druckschrift, sofern man diese primitive Vorstufe dazu so nennen darf. Während Pernier sie für minoisch hält (in seiner überaus sorgsamen Publikation, Ausonia III 255ff.), scheint sie mir wie den meisten anderen Forschern ein importiertes Dokument zu sein, das für die Beziehungen Kretas zum Auslande große Bedeutung besitzt. Sehr eingehend hat sich Della Seta (Rendiconti d. Lincei 1909, 297—367) damit beschäftigt: er erkennt in der Schrift eine den ägyptischen Hieroglyphen ähnliche Mischung ideographischer und phonetischer Elemente und schließt aus dem häufigen Zeichen des Kopfes mit der Federkrone, daß wir es mit einem kyprischen Monumente zu tun haben. Die Pulasati (= Philister) der ägyptischen Denkmäler zeigen eine ähnliche, nicht die gleiche Haartracht, die Kreter nicht einmal eine ähnliche.

Eduard Meyer (Berliner Sitz.-Ber. 1909, 1022) hat diese Frage ebenfalls erörtert; er kommt zu dem Schlusse, daß die Schrift des Diskus, wenn auch nicht sicher kretischer Herkunft, so doch unter minoischem Einfluß stehe, und daß die Philister wahrscheinlich doch auf Kreta gesessen hätten.

[1] Goldene Schieber in Form von Tintenfischen, eine Gemme mit Löwen, eine Bernsteinperle in goldener Fassung, ein Henkel einer Silbervase.

Endlich hat Evans in seinem neuen monumentalen Werke Scripta Minoa (I 22 ff., 273 ff.) dem singulären Denkmal eine eindringende Untersuchung gewidmet, mit Recht die Unterschiede betont, die es von minoischen Werken scheiden, auf Analogien mit Lykien hingewiesen, vor allem aber aus ebenso scharfsinniger wie einleuchtender Analyse der Schriftzeichen geschlossen, daß dieser unentzifferte Text metrisch abgefaßt sei, da dieselben Zeichengruppen sich symmetrisch entsprechen. Vielleicht war es ein heiliger Hymnus.

Auf dem Gipfel des Juktas, südlich von Knossos, wo man später das Grab des Zeus zeigte, hat Evans Reste eines mittelminoischen Heiligtums aufgedeckt, darunter auch ein paar geweihte menschliche Gliedmaßen aus Ton, wie die aus dem Heiligtum einer Heilgottheit von Petsofà im Osten der Insel (Brit. School Annual IX Taf. 12). Man darf daraus schließen, daß der Himmelsgott im minoischen Kreta zugleich Heilgott, also der Ahnherr des Zeus Hypsistos und des Asklepios war.

Endlich sind auch die Funde sehr wichtig, die Hatzidakis, der um die kretischen Altertümer seit einem Menschenalter so hochverdiente Forscher, in dem kleinen Palaste von Tylissos, westlich von Candia, gemacht hat: außer kostbaren ehernen und steinernen Gefäßen eine Bronzestatuette eines stehenden, adorierenden Mannes, die größte bisher aus minoischer Zeit bekannte (H. 0,31). Da dieses kleine Herrenhaus seit dem Ende der ersten spätminoischen Periode zerstört und verlassen war, ist es für die Chronologie altkretischer Kunst besonders bedeutsam (vgl. Arch. Anz. 1910, 150. 1911, 155).

II Funde archaischer und späterer Zeit

Über die glänzenden Erfolge der Englischen Schule in Sparta ist in diesem Archiv (XII 367 ff.) berichtet worden. Das Heiligtum der Artemis Orthia ist nun vollständig erforscht[1], und

[1] Auf die eingehenden Berichte von Dawkins und seinen Mitarbeitern, im XIV. und XV. Bande des British School Annual, wird ein abschließendes Buch folgen.

die Perioden der Kultgeschichte lassen sich, dank der musterhaften Sorgfalt der Ausgrabung, klar scheiden (vgl. den Plan Abb. 1 nach Brit. Sch. Annual XV Taf. 1): 1. Eine Opferschicht in einer natürlichen Terrainmulde, mit altertümlichen Weihegaben ('geometrische' Scherben des X./IX. Jahrh., nichts 'mykenisches'), aber ohne Bauten. 2. Darüber Anlage des



Abb. 1

ältesten Altars und der ältesten Peribolosmauer, die einen mit Kieseln vom Eurotas gepflasterten Platz unregelmäßiger Gestalt von etwa 1500 qm umfaßt. Diese Anlage mag nach den Funden noch dem IX./VIII. Jahrh. angehören. 3. Noch im VIII. Jahrh. wird der alte Peribolos kassiert, das Temenos bedeutend erweitert. Ein größerer Altar (dicht neben dem ältesten) und ein sehr archaischer, einfacher kleiner Tempel (Lehm- und Holzbau auf Steinsockel, eine Reihe hölzerner Säulen oder Pfosten in der Mitte) werden errichtet. In diese Periode gehört die reichste Masse der Funde. 4. Um 600 werden Tempel und Altar durch eine mächtige Sandaufschüttung begraben und eine neue Peribolosmauer aufgeführt, die nun bis in die späteste Zeit den Umfang

des Temenos (etwa 2500 qm) bestimmt; auf diesem neuen, höheren Terrain ersteht ein größerer, aber noch immer einfacher Tempel (ohne Innensäulen) sowie ein neuer Altar über dem alten. Dagegen sind Lage und Orientation des neuen Tempels denen des älteren nicht gleich. Vgl. dazu Archiv XII 368. Reparatur des Tempels, wohl gegen 178 v. Chr., als die lykurgische Verfassung erneuert ward. 5. Anlage des theaterähnlichen Backsteinbaus, früh im III. Jahrh. n. Chr.

Die Funde der letzten beiden Jahre sind wiederum sehr reich gewesen; sie entsprechen den im Archiv XII 369 erwähnten. Vom Tempel des VI. Jahrh. stammen wohl ein archaisches dorisches Kapitell (BSA. XIV 7) und ein Fragment eines Löwen in Relief; zwei kleine, in der Nähe gefundene giebelförmige Votivreliefs mit wappenartig gelagertem Löwenpaar (BSA. XIII 60) scheinen uns die Komposition des Tempelgiebels bewahrt zu haben, zu dem dann jenes Fragment gehört. Die ungeheure Masse der Bleifigürchen, der reiche Schatz von Elfenbeinschnitzereien, die tönernen Masken bergen für den Kultus gewiß noch reiche Ausbeute. Besonders die Bleifigürchen bieten einen verblüffenden Reichtum an Typen (s. vorläufig BSA. XII 323. XIV 24. XV 127ff., aus dem Menelaion). Höchst wertvoll ist auch die von Droop (BSA. XIV 30ff. XV 23ff.) bearbeitete lakonische Keramik, die von etwa 700—350 eine geschlossene Entwicklung zeigt: in diese reihen sich die bisher kyrenäisch genannten Vasen als dritte Periode ein, wie z. B. BSA. XIV Taf. 3. 4, XV Taf. 3 zeigen. Die engen Beziehungen zu Kyrene, die zwei längst bekannte Schalen dieser Gattung zeigen (Arkesilasschale im Cabinet des Médailles, sog. 'Kyrene'-Schale, Studniczka, Kyrene 17), erklären sich in Sparta leicht.

Im Heiligtum der Artemis Orthia scheint auch Eileithyia verehrt worden zu sein, nach den von Dawkins, BSA. XV 21, erörterten Funden. Aus Pausanias würde man schließen, daß diese Göttin ihr eigenes Heiligtum in der Nähe (*οὐ πόρρω*) der Orthia besessen hätte.

Zu den wichtigsten Funden des Artemision zählen die Inschriften der Sieger in den Knabenwettkämpfen, die Tillyard und Woodward (BSA. XII 353—391. XIII 182—200. XIV 74ff. XV 40ff.) ausführlich behandelt haben. Wir lernen daraus, daß die Knaben in jedem Jahre ihrer staatlichen Erziehung eine besondere Bezeichnung führten: *ῥωβίδας* und *προμικιζόμενος* heißen sie zu acht und neun, *μικιζόμενος* (*μικεχιζόμενος*, *-ιδδόμενος*) zu zehn, *πρατοπάμπαις* und *ἁτροπάμπαις* (= *ἑτεροπάμπαις*, d. h. im zweiten Jahre voller Knabenschaft, nach Woodwards einleuchtender Erklärung) im elften und zwölften, *μελλείρην* (= *μελλέφηβος*) im dreizehnten Jahre. Die zahlreichen neuen Steine (104) ergänzen darin aufs beste unsere nach den Schriftstellern und älteren Texten (dazu zuerst Böckh CIG. I p. 613) unvollkommene Kenntnis. Einige der Sieger sind *βοαγοί*, Anführer der Gleichaltrigen innerhalb der Rotte (*ἀγέλη*), andere werden *κάσεν*, d. h. wohl Verwandte des *βοαγός*, wieder andere *συνέφηβοι* eines Eponymos (Patronomos) genannt. Diesen gegenüber vertrat wohl der Eponymos eine Art Patenstelle.

Die neuen Inschriften haben uns auch die überraschende Tatsache gelehrt, daß in der zweiten Hälfte des II. Jahrh. n. Chr. mehrmals (von ca. 188—195 sogar jährlich) der *Θεὸς Λυκοῦργος* Patronomos gewesen ist. Zu der auch sonst im Altertum bezeugten Sitte, Götter oder Heroen zu eponymen Beamten zu erwählen (BSA. XIV 117), führt P. Giles (BSA. XV 107) eine merkwürdige Parallele aus Elgin in Schottland an, wo am 3. Oktober 1547, kurz nach einem unglücklichen Gefecht, die Gemeinde ihren Patron Sanct Geill (Giles) zum 'provest' für das folgende Jahr erwählt.

Der älteste dieser spartanischen Texte fällt noch ins IV. Jahrh. v. Chr., der jüngste nach 225 n. Chr. Die merkwürdigen, in die Stelen eingelassenen Sicheln (*δρεπάναι*, Archiv XII 370) bleiben leider noch immer rätselhaft: eine Stele (BSA. XIV 95) zeigt ihrer drei, zwischen den Säulen einer dorischen Tempelfassade, die gewiß den Tempel der Orthia darstellen soll.

Sehr viel älter sind zwei für spartanische Kulte bedeutsame Inschriften, die außerhalb der Stadt gefunden wurden. Zunächst ein leider verschlepptes und daher für topographische Zwecke nicht verwendbares archaisches Heroenrelief (Dawkins, BSA. XV 3; Woodward, ebenda 80): wie auf der bekannten Stele von Chrysapha in Berlin sitzt der Heros, nach rechts gewandt, auf dem Thronsessel, unter und hinter dem sich eine große Schlange ringelt. Auf der unteren Leiste des Reliefs lesen wir *Χ]ίλων*, dessen Heiligtum Pausanias (III 16, 4) in Sparta erwähnt.

Die zweite Inschrift ist dicht beim sog. Leonidaion (BSA. XII Pl. 8, J 15) gefunden worden: da sie, in archaischer *βουστροφηδὸν*-Schrift, eine Weihung an (Apollon) Karneios enthält, nehmen der erste Herausgeber (Kapsalis) und Woodward (BSA. XV 81) mit Recht an, daß in dem angeblichen Leonidasgrab das Heiligtum des Karneios Oiketas (Paus. III 14, 6) stecke, um so mehr, als ganz in der Nähe die Statue des Tiberius Claudius Brasidas, erblichen Priesters des Gottes, gefunden wurde (Tod-Wace, Sparta Museum Catalogue 85). Unsere Inschrift nennt auch den Agon der *Συρμαία*, den wir bisher nur aus Hesych (s. v.) kannten: der wenig begehrenswerte Siegespreis war ein *βρωμάτιον διὰ στέατος καὶ μέλιτος*, das dem Feste seinen Namen gab. Über der Inschrift sind in rohem Relief ein paar Widderhörner dargestellt, die ja vortrefflich zum Karneios passen.

Nächst dem Artemision ist in Sparta die Erforschung des Menelaion besonders wichtig gewesen, das etwas südlich von der Stadt ihr gegenüber auf dem linken Ufer des Eurotas liegt. Hier hatten schon Roß (1833) und später Kastriotis gegraben: jetzt haben Wace und Thompson das ganze kleine Heiligtum freigelegt und abschließend publiziert (BSA. XV 108 ff., Taf. 5 bis 10; die Behandlung der Keramik stammt von Droop). Auf einer niedrigen Hügelkuppe ist durch Stützmauern aus großen Brecciaquadern eine rechteckige Terrasse (23,80 × 16,60 m) hergestellt, zu der im Westen eine gepflasterte Rampe hinauf-

führte. Auf dieser Terrasse (Abb. 2 nach BSA. XV Taf. 5) erhob sich einst ein kleiner Bau (5,45 × 8,60 m), der leider ganz zerstört ist. Aus dem rechteckigen Grundriß wird man auf ein Tempelchen schließen dürfen. Die ganze Anlage scheint aus dem V. Jahrh. zu stammen, im S. und O. ist später die Terrasse durch vorgebaute breite Stufen verstärkt worden. Aber an derselben Stelle stand schon vorher ein älterer Bau, von dem nur einige große Porosblöcke in der Aufschüttung der Terrasse erhalten sind. Vor allem beweisen die sorgsamen Tiefgrabungen der Engländer, daß der Kult an dieser Stätte in den Anfang des I. Jahrtausends hinaufreicht, genau wie im Artemision. Besonders wichtig aber ist es, daß unter der ältesten 'geometrischen' Schicht, etwas tiefer am Abhang, spätmykenische Scherben zutage kamen, und daß sich rings, auch auf die benachbarten Hügel übergreifend, eine Reihe gleichzeitiger ärmlicher Häuser fanden. Hier hat also gegen Ende des II. Jahrtausends die 'mykenische' Stadt gelegen, deren Namen Therapnai wir aus Herodot VI 61 und Polybios V 18, 21ff. kennen. Das dorische Sparta dagegen wurde auf dem anderen Ufer des Eurotas angelegt, und so erklärt sich das völlige Fehlen 'mykenischer' Funde in seinen Heiligtümern. Offenbar ist aber der Kult an der Stätte des alten Therapnai haften geblieben, die späteren Geschlechtern als Grabstätte der mythischen Heroen Helena und Menelaos galt. Vielleicht lag hier schon in 'mykenischer' Zeit ein Heiligtum



Abb. 2

oder ein Grab, von dem allerdings alle Spuren fehlen. Jedenfalls bieten uns die Ausgrabungen einen ungemein lehrreichen Beweis des Bruches zwischen 'mykenischer' Kultur und der auf sie folgenden, durch geometrische Dekoration bezeichneten, die wir hier in Sparta unbedenklich dorisch nennen dürfen.

Herodot weiß nur von einem Heiligtum der Helena in Therapnai, Pausanias (III 19, 9, dazu Frazer, Paus. III 359) nennt den Bau den Tempel des Menelaos, in dem er und Helena begraben seien. Auch Isokrates X 63 erwähnt die beiden in Therapnai gezollte göttliche Verehrung (vgl. BSA. XV 108; Wide, Lakon. Kulte 340ff.). Da nun die hier gefundenen Weihegaben durchaus denen vom Artemision gleichen, darf man in der Helena von Therapnai wohl auch eine alte Naturgöttin erkennen. Dazu führen Wace und Thompson noch weitere Argumente an. Die auch hier zu Tausenden gefundenen Bleifigürchen helfen trotz ihrem großen Reichtum an Typen (BSA. XV 127ff.) nicht weiter, ebensowenig die Bronzen, unter denen eine höchst altertümlich plumpe, langgewandete Frau ohne Attribute (Taf. 10) hervorragt. Ein paar kleine Doppelbeile (Taf. 9, 9. 10) beweisen nichts, da solche in allen archaischen Heiligtümern erscheinen. Aber unter den Terrakotten findet sich häufig eine reitende Frau (BSA. XV 120. 124), und da dieser Typus unter den so unendlich viel zahlreicheren Funden des Artemision selten ist (BSA. XIV 53; Exemplar aus Lusoi Öst. Jahresh. 1901, 38), darf man hier vielleicht Helena erkennen.

Eine kleine Grabung im Eleusinion, anderthalb Stunden südlich von Sparta, hat leider nur die sichere topographische Bestimmung dieses Heiligtums, aber keine nennenswerten Funde ergeben (Dawkins, Journ. Hell. Stud. XXX 1910, 359).

Rhomaios hat bei einer erfolgreichen Durchsuchung Lakoniens nach verstreuten Antiken u. a. eines jener merkwürdigen Reliefs mit Toilettegeräten gefunden, wie die längst bekannten aus Sklavochori im Britischen Museum: es sind Stiftungen der Priesterinnen des Dionysos von Bryseai, und zwar, wie das neue

Exemplar lehrt, Altarbekrönungen. Die ausgetiefte Höhlung in der Mitte diente Weihegüssen, wie die der zahlreichen minoischen 'Opfertische'. Vgl. *Πρακτικά* 1909, 293 ff.

Weit wichtiger noch ist die Tätigkeit desselben trefflichen Ephoren in und bei Tegea gewesen. Bei abschließenden Grabungen am Tempel der Athena Alea, die er zugleich mit der Französischen Schule (Dugas und Berchmans) unternahm, ließen sich zahlreiche Reste des ältesten Kultes, bis etwa ins VIII. Jahrh. hinauf, konstatieren. Vom Tempel der Athena selbst ist ein neuer Epistylblock mit der Inschrift *Καφεῖδαι* gefunden worden; dem schon bekannten mit *Αὔγα* und *Τήλεφος* entsprechend trägt er oben Einlaßspuren, die beweisen, daß die auf diesen Blöcken ruhenden Metopen mit frei gearbeiteten Figuren, nicht mit Reliefs verziert waren. Die einzige mir bekannte Analogie zu dieser eigenartigen Technik bieten Epistyl und Fries des Erechtheion in Athen. Auch von den herrlichen Ornamenten des tegeatischen Tempels sind neue Stücke aufgetaucht, sowie Fragmente der skopasischen Giebelgruppen: darunter besonders wichtig zwei Faltenstücke vom Gewande der Atalante, welche beweisen, daß die Heldin den rechten Schenkel vorstreckte, den Rumpf aber nach links dem anstürmenden Eber zuwandte. Demnach kann der vor zehn Jahren gefundene herrliche Frauenkopf (Mendel, BCH. 1901, Taf. 4. 5), der leicht nach rechts gedreht ist, nicht zur Atalante, überhaupt nicht zu den Giebeln gehören, in deren Stil er ja auch gar nicht passen wollte. Vgl. Dugas-Berchmans, Revue de l'Art anc. et mod. 1911, I 9; Rhomaios, *Πρακτικά* 1909, 311; Arch. Anz. 1911, 131.

Bei H. Sostis, nördlich von Tegea, hat Rhomaios das Demeterheiligtum ausgegraben, das schon seit 1860 den europäischen Museen Tausende von Tonfiguren geliefert hatte. Die reichste Ausbeute bildeten Terrakotten, besonders der thronenden Demeter und der stehenden Kore (oder eines sterblichen Mädchens), neben kleinen Figuren auch beinahe lebensgroße (V. und IV. Jahrh.), wie sie sonst auf dem griechischen Festlande bis-

her fehlen (*Πρακτικά* 1909, 318ff.). Unter den Bronzen ragen hervor ein ausgeschnittenes Bronzerelief der Kore (erste Hälfte des V. Jahrh., *Πρακτικά* 1909, Taf. 8) und eine vorzügliche Statuette der thronenden Demeter aus dem Anfang des V. Jahrh. Trotz dieser reichen Weihgeschenke war aber der Tempel ein ärmlicher Bau aus Lehmziegeln und Fachwerk, der bis auf einige Dachziegel verschwunden ist. In der Mitte des Bezirks lag eine mit Terrakotten gefüllte Opfergrube. Der Kult hat sich bis ins III. Jahrh. n. Chr. erhalten.

Drei Stunden westlich von Tegea lag der Tempel des Poseidon und der Artemis Soteira (Paus. VIII 44, 4). Rhomaios hat ihn als einen dorischen Marmorbau aus dem Anfang des VI. Jahrh. erwiesen. Der Stein stammt aus den vier Stunden entfernten Brüchen von Dolianà, wo 1907 ein ebenso alter, ebenfalls marmorner Artemistempel ausgegraben wurde: es sind bei weitem die ältesten Marmortempel Griechenlands. Leider sind beide arg zerstört, von den Giebelreliefs des Poseidontempels nur verstümmelte Brocken übrig (Teile eines Löwen und eines Fischleibs, vielleicht von einem Triton). Unter dem Tempel lag eine ältere Schicht mit bronzenen Weihegaben des VII. bis VI. Jahrh. (darunter kleine Dreizacke für Poseidon, Armbänder für Athena); von einem älteren Bau zeugen viele Reste des tönernen Dachschmucks. Vgl. Arch. Anz. 1911, 133f.

Bei Hermione hat Philadelpheus in einer Nekropole des V.—IV. Jahrh. schöne Funde an Bronzen, Vasen, Terrakotten gemacht (*Πρακτικά* 1909, 172ff. Arch. Anz. 1910, 159. 1911, 129). Auch an den Tempelruinen der Athena (?), Poseidon und Demeter Chloe hat er gegraben. Vgl. auch Frickenhaus und W. Müller, A. M. 1911, 35, deren Bereisung der Argolis an wertvollen Ergebnissen reich war: religionsgeschichtlich wichtig sind eine Weihung des V. Jahrh. an Aphrodite (gefunden in Iria) und eine kleine lex sacra (in Titane).

Die wertvollen Resultate seiner Grabungen am Tempel von Bassae hat Kuruniotis in der *'Εφ. ἀρχ.* 1910, 271 veröffentlicht:

von einem archaischen Tempel zeugen die architektonischen Terrakotten: gleichaltrige Weihegeschenke (Bronzen, Miniaturwaffen, Vasen) beweisen einen regen Kult an dieser Stätte seit dem VII. Jahrh.

Am Ostabhang des Lykeion hat Kuruniotis ein kleines archaisches Heiligtum entdeckt (Ἐφ. ἀρχ. 1910, 29), wohl das des Apollon Parrhasios bei Kretea (Paus. VIII 38, 2—8).

Von inschriftlichen Einzelfunden aus dem Peloponnes erwähne ich noch:

1. Eine von M. Deffner entdeckte, von A. v. Premerstein (Ath. Mitt. 1909, 356) publizierte archaische Grabstele aus Methana:

Εὐμάρες με πατὲρ Ἀνδροκλέ/ος ἐντάδε σᾶμα
ποι/Ϝέσανς καταέθε̄κε φ/ίλο μνᾶμα hυιέος ἔ̄μεν.

Das Epigramm ist lehrreich durch die auch sonst auf archaischen Grabschriften bezeugte scharfe Scheidung von μνῆμα (Denkmal) und σῆμα (Grabhügel); vgl. v. Premerstein S. 362.

2. Die überaus wertvolle Urkunde eines Synoikismos der arkadischen Städte Orchomenos und Euaimon, von M. Krispi bei Orchomenos entdeckt, von A. v. Premerstein (Ath. Mitt. 1909, 237) mit eingehendem Kommentar ediert. Uns interessiert in dieser, gegen Ende des IV. Jahrh. unter makedonischem Einfluß abgefaßten Urkunde besonders die Eidesformel bei Zeus Areios, Athena Areia und Enyalios Ares, die Arkadien fremd, in der makedonischen Einflußsphäre häufig sind (v. Premerstein S. 254 ff.).

Der letzte Band der *Πρακτικά* beweist von neuem, wie segensreich die entsagungsvolle Arbeit ist, welche die griechische Verwaltung bisher unter Kavvadias' Leitung der Erhaltung und dem Wiederaufbau antiker Monumente gewidmet hat und auch weiter widmen wird. Zu diesen gehören in erster Linie die Bauten der athenischen Akropolis. Jetzt wird an den Propyläen, wie bisher am Erechtheion, unter der umsichtigen und

kundigen Leitung des Architekten Balanos gearbeitet (*Πρακτικά* 1909, 114. Dinsmoor, Amer. Journ. Arch. 1910, 143). Der Parthenon bleibt für den Schluß aufgespart. Unterdessen hat der Direktor der Amerikanischen Schule, B. H. Hill, in dessen Fundamenten nachgegraben und wichtige Aufschlüsse über die Gestalt des älteren Parthenon gewonnen. Dieser scheint demnach 16 : 6 Säulen gehabt zu haben, nicht 19 : 8, wie man bisher annahm (vgl. Dörpfeld, Athen. Mitt. 1911, 49).

Am Dipylonfriedhof hat Brückner im Auftrage der Griechischen Archäologischen Gesellschaft erfolgreich weitergearbeitet. Zu den bisherigen, im Archiv XII 380 erwähnten Grabungen vgl. Brückner, Friedhof am Eridanos (1910), Neue Jahrb. XXV 1910, 26; zu den von Oktober 1909 bis September 1910 fortgeführten Arbeiten Brückner, *'Εφ. ἀρχ.* 1910, 95; siehe auch desselben wichtige Kerameikosstudien (Ath. Mitt. XXXV 1910, 183ff.). Die von dem Grabmal des Dexileos (394 gefallen) zu dem des Lysimachides von Acharnai (Archon 339) reichende Gruppe von Familiengrüften ist nun in ihren Fassaden freigelegt, die der Herakleoten sogar rekonstruiert, so daß sie wieder in ihrer alten, vornehmen Eleganz wirkt, die Sarkophage der Herakleoten untersucht, ihre dem Zeitgeschmack entsprechenden schlichten Beigaben geborgen. Für die Anlage der Familienbezirke innerhalb des Friedhofs, für den Sinn, die Disposition und die künstlerische Wirkung von Stelen, Reliefs, Marmorgefäßen, für die ganze Auffassung des Totenkults im Athen des IV. Jahrh. hat uns Brückner hier erst recht die Augen geöffnet. Besonders lehrreich ist die Erkenntnis, daß in diesen Grabbezirken meist eine hohe mittlere Stele mit Akanthuspalmette nur die Namen der Familienhäupter trägt, während die Stelen und Reliefs jüngerer Brüder und der Frauen zu beiden Seiten angeordnet werden, Marmorvasen, Sirenen, Löwen, Hunde an den Ecken die Front des Bezirks abschließen.

Ferner haben Brückner und Oikonomos im Gelände vor den Stelen der vom Staate bestatteten kerkyräischen Gesandten die

Flucht der heiligen Straße nach Eleusis, links vom Eridanos, und die Abmessungen der hier abzweigenden Gräberstraße des V. Jahrh. festgestellt. In dem Zwickel östlich der Kapelle der H. Trias lag ein durch drei Grenzsteine des V. Jahrh. bezeichneter Bezirk der *Τριτοπατρεῖς*, die demnach als Vorfahren der Dreifaltigkeit diese Stätte besessen haben. Leider ist das kleine Heiligtum ganz zerstört; vgl. Arch. Anz. 1911, 121; Lippold, AM. 1911, 105.

Die im übrigen wenig erfolgreichen Grabungen der *Ἑταιρεία* an der alten Agora von Athen haben einige wertvolle Inschriften ergeben, die Oikonomos (*Ἐφ. ἀρχ.* 1910, 1 ff.) publiziert: ein Amendement zu einem uns unbekannten Gesetz des Chairemonides über die *ἀπαρχή* an die eleusinischen Gottheiten vom Jahre 353/2 v. Chr., einst vor dem Metroon aufgestellt; die Basis eines Armenos, Priesters der Göttermutter, 328/7 aufgestellt; ein Ehrendekret für die Prytanen der Phyle Antiochis (III. Jahrh.) erwähnt Opfer an *Ἀπόλλων Προστατήριος*, die *Στήνια* für Demeter und Kore, die *Χαλκεῖα* für *Ἀθηνᾶ Ἀρχηγέτις*.

Über seine schönen Erfolge in Sunion, wo er den ganzen Peribolos des Poseidon, sowie neben dem Athenatempel einen älteren freigelegt hat (die Basis des Kultbilds steht noch in situ), wird Staïs erst später berichten. Dafür publiziert er in der *Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική* (1909, 239 ff.; 1910, 175) die Resultate einer kleinen Grabung in Phaleron, an der Stelle, wo das bekannte Relief des Echelos und der Basile (Kekulé v. Stradonitz, 65. Berliner Winckelmannsprogramm) gefunden wurde. Er hat die zugehörige Weihinschrift entdeckt: *Κηφισόδοτος Δεμογένος / Βουτάδης ἱδρύσατο / καὶ βωμόν*, ferner folgende, für die Bestimmung des Heiligtums sehr wichtige Inschrift: *Ἑστίαι, Κηφισ/ῶι, Ἀπόλλωνι / Πυθίωι, Λητοῖ, / Ἀρτέμιδι Λοχ/ίαι, Ἰλειθύαι, Ἀχ/ελωίωι, / Καλλιρόηι, Γεραισ/ταῖς Νύμφαι/ς γενεθλ/ίαις, Ῥαψοῖ.* Endlich kam hier ein zweites Weihrelief bester Zeit zutage, das Staïs auf eine Szene der Ionsage deutet (Abb. 3, *Ἐφ. ἀρχ.* Taf. 8 und Guide du Musée Nat. I² 45 ff.).

Die Inschrift der Basis lautet: *Ξενοκράτεια Κηφισõ(ι) ἱερ/ὸν ἱδρύσατο καὶ ἀνέθηκεν / ξυνβώμοις τε θεοῖς, διδασκαλί/ας τόδε δῶρον, Ξενιάδου θυγάτ/ηρ καὶ μήτερ ἐκ Χολλειδῶν, / θύε(ι)ν τῶι βουλομένωι. Ἐπὶ τελεστῶν Ἀγάθων*[ος . . .

Die Deutung macht große Schwierigkeiten. Mit Sicherheit ist nur am linken Ende der thronende Apollon Pythios zu benennen: er setzt die Füße auf den Omphalos, neben dem die beiden Adler im bekannten Schema erscheinen. Neben ihm stehen zwei Frauen, die man wohl Leto und Artemis nennen darf, vor dem Omphalos eine viel kleinere, daher wohl sterbliche Frau, die einem Jüngling ein Knäblein zu empfehlen scheint. Der Jüngling hat wieder göttliche Größe, rechts von ihm steht ein zweiter, es folgen zwei Frauenpaare und rechts am Ende das Vorderteil eines menschenköpfigen Stiers (Acheloos?, Kephisos?), hinter dem ein Mädchen mit Polos in der starren Stellung eines Xoanon erscheint. Die Versuche, diese Gestalten mit den in den Weihinschriften genannten Göttern zu identifizieren und das Rätsel der Worte *διδασκαλίας τόδε δῶρον* zu lösen, sind leider erfolglos geblieben.[1]

Beim modernen Friedhof von Theben hat Keramopullos nicht nur eine wichtige 'mykenische' Nekropole, sondern darüber die Reste der berühmten Orakelstätte des ismenischen Apollon entdeckt. Auf einen schlichten ältesten Lehmbau der 'geometrischen' Periode folgte hier ein archaischer Steinbau, dann ein nie vollendeter, arg zerstörter dorischer Porostempel des IV. Jahrh. Vgl. Arch. Anz. 1911, 124. In sein vorzüglich geordnetes Museum von Theben hat Keramopullos auch ein herrliches Kunstwerk gebracht, das er bei der Ordnung des kleinen Museums von Tanagra fand: die Stele eines Saugenes, der wohl 424 v. Chr. bei Delion fiel; die schwarze Kalksteinplatte trägt in feiner Gravierung das Bild des Toten in der

---

[1] Vgl. jetzt die scharfsinnige Deutung von Svoronos, D. Athener Nationalmuseum zu Taf. 181. 182.

Schlacht und ist den von Vollgraff (BCH. 1902 Taf. 7f.) publizierten thebanischen Stelen ebenbürtig.

Wichtig und willkommen sind die Ausgrabungen, die Burrows und Ure seit 1907 in der Nekropole von Rhitsóna in Böotien, dem alten Mykalessos, vornehmen. Da böotische Gräber bisher fast nur von Räubern durchwühlt worden sind, bieten die genauen Untersuchungen der englischen Forscher besonders wertvolles Material. Einige Gräber des VIII./VII. Jahrh. hat Ure, Journ. Hell. Stud. XXX 1910, 336 eingehend besprochen; sie enthalten vornehmlich protokorinthische und korinthische Vasen. Dagegen wird eine andere Reihe von besonders reichen Gräbern (Burrows-Ure, BSA. XIV 226ff.; Journ. Hell. Stud. XXIX 1909, 308ff.) durch viele attisch schwarzfigurige und einige streng rotfigurige Gefäße sicher der zweiten Hälfte des VI. Jahrh. zugewiesen: und in diesen haben sich nun zahlreiche der scheinbar viel älteren böotisch-geometrischen Schalen und Tonfiguren (die sog. 'Pappades', Reiter u. a.) gefunden, während diese Gattung in den älteren Gräbern zu fehlen pflegt: ein höchst überraschendes Ergebnis. Auch schwarz gefirnißte Ware ist häufig in diesen Grüften, deren eine einzige über 200 solche Kantharoi enthielt. Eine andere barg neben einem sehr schönen naukratischen Becher attisch-schwarzfigurige und korinthische Vasen, böotisch-geometrische Schalen und Reiter! In späteren Gräbern erscheinen Tanagrastatuetten und gefirnißte Vasen. Das ganze Material ist im Museum von Theben vereinigt und bietet einen Markstein griechischer Keramik.

Von den herrlichen archaischen Giebelskulpturen des Apollontempels von Eretria (Furtwängler, Ägina I 323) hat ihr Entdecker, Kuruniotis, noch ein paar Fragmente ausgegraben, vor allem aber erwiesen, daß sie zu einem älteren, kleineren Bau gehören als der große Tempel, dessen Fundamente er freigelegt hat: dieser ist ein Neubau des V. Jahrh., nachdem wohl die Perser den alten Tempel des VI. Jahrh. zerstört hatten. — Ein Heiligtum westlich von Eretria hat Kuruniotis nach den Funden

als Thesmophorion, Tempel der Kore, erkannt. Vgl. Arch. Anz. 1911, 122.

In Delphi hat die französische Commission de Delphes unter Bourguets Leitung eine Reihe von Arbeiten und ergänzenden Versuchsgrabungen ausgeführt, während anderseits Pomtow und Bulle und von griechischer Seite Keramopullos an den Ruinen eifrig gearbeitet haben. Des letzteren handlicher und klarer *Ὁδηγὸς τῶν Δελφῶν* (jetzt auch in französischer Übersetzung, Guide de Delphes 1910) erfüllt ein lange gehegtes Bedürfnis, vor allem auch durch seinen Plan, welcher in Farben die großen Bauperioden des Heiligtums scheidet, wenn auch teilweise mit etwas gewagten Datierungen. Von den großen abschließenden französischen Fouilles de Delphes folgen jetzt die Hefte mit erfreulicher Geschwindigkeit aufeinander. Durch diese, auf dem authentischen Material der Ausgräber beruhende Publikation werden die eingehenden Studien Pomtows[1] teils bestätigt, teils berichtigt oder geradezu widerlegt. In seiner lehrreichen Behandlung der Anfangsstrecke der Heiligen Straße (Fouilles III 1) hat Bourguet auch mehrere meiner Annahmen (Bull. Corr. Hell. XXXIII 1909, 201; XXXIV 1910, 187) überzeugend widerlegt. Die wichtigsten Resultate sind folgende: 1. Die Zuweisung einer großen, fragmentierten Basis der Krotoniaten an das Standbild des Phayllos, das Pausanias X 9, 1 zitiert, bleibt höchst unwahrscheinlich. 2. Die große Nische rechts von der Heiligen Straße wird mit Bestimmtheit dem Weihgeschenk Lysanders nach dem Siege bei Aigospotamoi (Paus. X 9, 7—11) zugeteilt. Sie wurde vorn von einer Säulenreihe abgeschlossen, war also überdacht und enthielt in den hinteren Ecken je ein großes Podest. An der Rückwand lief, diese Podeste verbindend, ein Postament. Die Anordnung der Statuen im einzelnen bleibt leider ungewiß. Vgl. die wichtigen Bemerkungen von Bourguet

---

[1] Ath. Mitt. XXXI 1906, 437; Klio VI—X; Zeitschr. f. Gesch. d. Archit. 1910, 97. 1911, 171; Delphika III (Berl. phil. Woch. 1911/2).

Comptes Rendus de l'Acad. d. Inscr. 1909, 944 ff. 3. In der westlich anschließenden halbrunden Nische der Könige von Argos (Paus. X 10, 5) ist die Anordnung der Statuen jetzt gesichert, und zwar standen sie zu unserer Überraschung in der östlichen Hälfte der Nische viel weniger gedrängt als in der westlichen. (Vgl. Bourguet, Bull. Corr. Hell. XXXIV 1910, 222.) 4. Die Gruppe der Epigonen (Paus. X 10, 4) behält ihre Weihinschrift, die Pomtow der benachbarten Gruppe der Sieben gegen Theben (Paus. X 10, 1) zuschrieb. 5. Der Anfang einer großen Weihinschrift (*ΑΡΓΕΙΟΙ*), den Pomtow und Bulle für den *δούρειος ἵππος* der Argiver in Anspruch nehmen (Paus. X 9, 12), gehört nicht zu der von ihnen einleuchtend ergänzten Basis des riesigen Pferdes. 6. Das figurenreiche Weihgeschenk der Tarentiner (Paus. X 10, 6—8) besaß zwei Aufschriften; die ursprüngliche, vielleicht metrische, wurde im IV. Jahrh. in anderer, prosaischer Fassung erneuert. 7. Die angebliche Basis des Hieron (Plutarch, De Pythiae orac. 8) ist eine Weihung unbekannten Inhalts: *hιαρὸν* . . . 8. Wenn eine riesige Basis der Knidier (IV. Jahrh.) wirklich das von Pausanias X 11, 1 beschriebene Weihgeschenk trug (Leto, Artemis, Apollon, Tityos, dabei Triopas zu Roß, dessen Hufspuren dann unser Block zeigt), so kann Pausanias es nicht mehr gesehen haben, da diese Basis zu seiner Zeit längst umgedreht im Theater lag. Da sich Pausanias' Autopsie gerade der delphischen Monumente immer klarer erweist, spricht dieser Umstand gewichtig gegen die Identifikation jenes Blockes. 9. Im Fundament des Schatzhauses von Sikyon hatte man längst die Reste eines älteren Rundbaus bemerkt. Es ist das Verdienst Pomtows, sie eingehend behandelt zu haben Gegen seine Rekonstruktion einer kreisrunden Tholos mit Säulenumgang (Zeitschr. f. Gesch. d. Archit. III 1910, 97 ff. IV 1911, 171) hält Courbys Einspruch (Bull. Corr. Hell. XXXV 1911, 132 ff.) nicht stand. (Vgl. auch Homolle, Fouilles de Delphes IV 18 ff.) Aus der von Pomtow zuerst angenommenen, dann zögernd aufgegebenen Rekonstruktion einer rechteckigen Vorhalle des Rund-

baus wird ein rechteckiger selbständiger Bau, dem die bekannten archaischen Metopen und dorischen Säulen angehören, wohl das alte Schatzhaus von Sikyon. 10. Der von Pomtow und zweifelnd auch von Heberdey (Ath. Mitt. XXXIV 1909, 164) und mir dem Schatzhause der Knidier zugeschriebene Bau muß diesem abgesprochen werden auf Grund der Maße und der verschiedenen Klammerformen. Der Standort des Knidierschatzhauses bleibt noch zu bestimmen. Dagegen ist 11. der ihm von Homolle zugeteilte Unterbau gegenüber nun mit Sicherheit als den Siphniern gehörig erwiesen. Dieses Schatzhaus läßt sich durch die von Block auf Block der Wände übergreifenden Inschriften zum Teil rekonstruieren, wenn auch nicht so vollständig wie das athenische, das ja ganz aus seinen alten Trümmern wieder im Temenos aufgebaut werden konnte.[1] 12. Das Schatzhaus der Boioter ist von Bourguet und Replat (Bull. Corr. Hell. XXXV 1911, 158ff.; Fouilles III 2) in einem mächtigen Unterbau an der Südwestecke des Temenos erkannt worden, den man verschieden erklärt hat; das Weihgeschenk der Liparäer (Paus. X 11, 3) stand nicht hier: es hatte, wie Bourguet (ebenda 149ff.) nachweist, eine ganz kolossale Ausdehnung; gegen 20 m lang war die Weihinschrift. Vielleicht krönte es die Polygonalmauer südlich vom Tempel (Bourguet, ebenda 1911, 456).

Von den delphischen Skulpturen ist das erste Heft erschienen (Fouilles de Delphes IV 1): Homolle behandelt darin eingehend die ältesten Werke: Metopen von Sikyon, Sphinx der Naxier, 'Apollines', Karyatiden von Siphnos. Unter den Apollines sind die ältesten und bedeutsamsten das Zwillingspaar, das Homolle wegen der argivischen Künstlerinschrift des einen von ihnen schon längst mit den Statuen des Kleobis und Biton

[1] Es ist beruhigend, aus der maßvollen Entgegnung Bourguets (Bull. Corr. Hell. XXXIII 1910, 225) zu ersehen, daß die Tatsachen die ungemein schweren Beschuldigungen, die Pomtow (Berl. Philol. Woch. 1906, 1165ff.) gegen die Wiedererbauer des Athenerschatzhauses erhoben hat, völlig widerlegen.

identifiziert hatte, die Herodot (I 31) als Anathem der Argiver in Delphi erwähnt. Diese seither mehrfach angezweifelte Erklärung findet nun urkundliche Bestätigung, dank einem glücklichen Funde von Keramopullos. Er hat aus einer römischen Thermenmauer die unvollständige Plinthe des zweiten Jünglings hervorgezogen. A. v. Premerstein hat nun die Inschriften dieser und der anderen Plinthe entziffert und in den Österreichischen Jahresheften 1910, 41 ff. publiziert: *Κλέοβις καὶ Βί]τον τὰν ματάρα / ἐάγαγον τõι δυγõι* (= τῷ ζυγῷ[1]) . . . *με̄δε̄ς ἐποίεε hαργεῖος*. Wir gewinnen so mit Sicherheit eines der ehrwürdigsten delphischen Monumente wieder. Vgl. auch Pomtow, Arch. Anz. 1911, 46.

Für die oberen Teile des delphischen Heiligtums stehen die Publikationen noch aus. Wichtig ist die teilweise Freilegung des angeblichen Korintherschatzhauses durch Pomtow (Berl. phil. Woch. 1909, 831; vgl. Bull. Corr. Hell. XXXIII 1909, 201 ff.) östlich von der SO-Ecke der großen Polygonalmauer, vielleicht das älteste der delphischen Schatzhäuser.[2] Ferner hat Frickenhaus (Ath. Mitt. XXXV 1910, 235 ff.) scharfsinnig die Lage des Neoptolemosheiligtums (Paus. X 24, 6) und der Quelle Kassotis (Paus. X 24, 7) zu bestimmen versucht, auch die schwierigen Probleme des Temenos der Athena Pronaia (der Marmarià, Paus. X 8, 6) eindringend erörtert, wenn auch nicht sicher gelöst. Besonders schön ist endlich Bourguets Fund der Basis, welche den goldenen Wagen der Rhodier trug (Bull. Corr. Hell. XXXV 1911, 456 ff.).

Die glänzenden Funde, die Arvanitopullos in Pagasai gemacht hat, sind im Archiv XII 380 kurz besprochen. Nun ist auch schon der Katalog des neuen Museums von Volo er-

[1] Der Zusatz war nötig, weil der Wagen nicht dargestellt war und man den Jünglingen ihre fromme Tat nicht ansehen konnte. Sie war nur in ihrer Haltung angedeutet: Homolle S. 10.

[2] Seither hat Bourguet das wirkliche korinthische Schatzhaus weiter westlich freigelegt. Comptes rendus de l'Acad. 1912.

schienen, das jene bemalten Grabstelen enthält (*Ἀρβανιτόπουλλος*, *Θεσσαλικὰ Μνημεῖα*, Athen 1909/10). Aber unterdessen hat der glückliche Entdecker noch einen zweiten Turm gefunden, der zum Teil aus solchen Stelen aufgebaut ist, und viele andere hat er aus den türkischen Ruinen der Nachbarschaft hervorgezogen, darunter vor allem die untere Hälfte der schönen Stele einer Wöchnerin (*Ἐφ. ἀρχ.* 1908 Taf. 1): die Malerei ist leider arg verblaßt, aber dafür das Epigramm, in drei Distichen, erhalten (Arch. Anz. 1910, 157, nach *Παναθήναια* IX 1909, 314). Es lehrt uns den Namen der Toten, Hediste. — Von einem Tempel des IV. Jahrh. auf der Akropolis von Pagasai zeugen schöne Architekturglieder.

Auch sonst hat Arvanitopullos' emsige Tätigkeit in Thessalien reiche Früchte getragen (*Πρακτικά* 1909, 137 ff.; Arch. Anz. 1911, 126 ff.): auf dem Hügel von Iolkos bei Volo archaische Bronzen, vielleicht vom Heiligtum der Artemis Iolkia; bei Amphanai ein Tempel des VI. Jahrh.; in Palaiokastro bei Karditza (Metropolis Hestiaiotis) ein reiches Grab des II. Jahrh. v. Chr., mit köstlichen getriebenen Silbergefäßen, Bronzen, Goldschmuck (publiziert von Arvanitopullos, Ath. Mitt. 1912, 73 ff.); auf der Akropolis von Larissa die Bauglieder eines großen Tempels und ein halbes Hundert Inschriften[1]; in Pharsalos ein Sakralgesetz und archaische Weihungen an *Ἑρμ(ύ)νω(ι)* (Hermes) und die *θεαί*; eine Nymphenhöhle auf dem Ossa, die unabhängig von ihm auch Wace und Thompson untersucht haben (Brit. Sch. Ann. 1908/09, 243); ein ganzer Schatz zum Teil sakral bedeutsamer Inschriften in Gonnos (Hiller v. Gaertringen, Berl. Phil. Woch. 1910, nr. 49); im phthiotischen Theben eine Menge Scherben 'megarischer' Becher mit In-

[1] Darunter wichtige Weihungen: 1. des Strategen Eunomos an die Kabiren, 2. an Demeter, Kore und *Δεσπότης* (Pluton) von einer Priesterin: auf der Stele ein Gemälde, 3. ebenfalls einer Priesterin an *Δημήτηρ Φυλάκα* und *Διόνυσος Κάρπιος*, 4. Weihrelief an *Λευκαθέα*, *Ἐφ. ἀρχ.* 1910, 331 ff.

schriften und Szenen aus der Odyssee (Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1910, 81, Taf. 2).

Über die Ausgrabung eines archaischen Tempels auf Korfu (beim Kloster Garitsa südlich der Stadt) vgl. man vorläufig die Notiz im Arch. Anz. 1911, 135.[1] Die Arbeiten wurden von dem Ephoros Versakis im Auftrage der Griechischen Archäologischen Gesellschaft begonnen, dann dank der Munifizenz S. M. des Kaisers von Doerpfeld und Versakis fortgeführt. Der mächtige dorische Tempel, aus dem Anfang des VI. Jahrhunderts, ist leider völlig zerstört, nur der von Versakis ausgegrabene Westgiebel wunderbar gut erhalten: in der Mitte die riesige Gorgone, an die sich ihre Kinder, Pegasos und Chrysaor schmiegen. Zwei große gelagerte Panther trennen sie von den Figuren, welche die Ecken füllen: rechts Zeus, mit dem Blitz einen Giganten erschlagend, links eine thronende Göttin (Ge?) und in der Ecke ein Gefallener. Ein paar Blöcke fehlen. Der große Altar vor der Ostfront des Tempels ist ebenfalls gut erhalten und mit Metopen und Triglyphen geschmückt. Da Weihegaben und Inschriften leider fehlen, läßt sich die Gottheit nicht sicher bestimmen, der dieser große Bau geweiht war.

Die Arbeiten der französischen Schule auf Delos galten vor allem den Heiligtümern der ägyptischen und syrischen Götter (Holleaux, Comptes rendus de l'Acad. 1910, 289; R. Roussel, ebenda 521). Das ältere ägyptische Heiligtum lag auf einer felsigen Plattform über dem Inopos: das quadratische Temenos enthält mehrere Bauten, auch einen kleinen, nordsüdlich orientierten Tempel. Weihungen an Sarapis, Isis, Anubis, Ammon, Artemis Phosphoros lassen an den Inhabern dieses Temenos keinen Zweifel. Sie stammen aus dem III./II. Jahrhundert v. Chr. und ergänzen unsere aus den Inventarinschriften gewonnene Kenntnis von den Heiligtümern des Sarapis, der Isis, des Anubis. Gegen Ende des II. Jahrhunderts sind diese dann durch ein neues,

[1] Seither ist Versakis' Bericht in den Πρακτικά 1911 erschienen.



Abb. 3

gemeinsames Heiligtum aller ägyptischen Götter ersetzt worden (dessen Plan bei Holleaux und danach Arch. Anz. 1910, 167, hier Abb. 3), das südöstlich von dem älteren Temenos lag. Wir finden hier einen bescheidenen Tempel (auf dem Plan südöstlich der mit E bezeichneten Kammer), den ein eigener Peribolos einhegt; der Altar liegt merkwürdigerweise außerhalb davon. Östlich stößt an die Tempelterrasse eine zweite, etwas niedrigere, die Hallen und Kammern trägt; im Norden liegt, in einem wiederum auf zwei Seiten von Hallen eingefaßten Hofe, ein zweiter kleinerer Tempel. Unter den Inschriften, die hier zutage kamen, ist eine besonders wichtig, weil sie nach den ägyptischen Göttern den Ὕδρειος nennt (in der Form Ὕδρεος schon aus einem anderen delischen Text bekannt). Alle diese Inschriften fallen in die zweite attische Herrschaft auf Delos (166—88 v. Chr.).

Das Heiligtum der syrischen Götter stößt im Norden an das ägyptische. Es umfaßt einen großen Hof ('Cour' auf dem Plan), an dem ärmliche Kapellen lagen (*ναά* in den Inschriften genannt), nördlich davon eine lange, breite Terrasse, die im Westen von einer Halle, im Osten von Kammern (Exedren) und einem Theater begrenzt wird. Ein eigentlicher Tempel fehlt. Die etwa 90 m lange Halle ist um 110 v. Chr. durch Stiftungen errichtet worden. Die Säulen bestehen aus Poros, die marmornen Kapitelle tragen die Namen der Stifter. Ein *Αὖλος Πακτομήιος Μάαρκου* hat eine ganz marmorne Säule an Stelle der aus Poros gesetzt (*ἀντὶ τοῦ πωρίνου*): eine lehrreiche Parallele zu den allmählich durch steinerne ersetzten Holzsäulen des Heraion von Olympia. An diese Halle stößt im Westen eine reiche Exedra mit Mosaik, die Midas, Zenons Sohn, aus Herakleia, ein bekannter Maezen, im Jahre 106/5 gestiftet hat. Auch das kleine Theatron ist eine fromme Stiftung, der Hagne Aphrodite von ihrem Priester und den Therapeuten um 107 v. Chr. *κατὰ πρόσταγμα* geweiht: es diente natürlich religiösen Zeremonien. In einer benachbarten, sorgsam ausgemauerten Zisterne wurden vielleicht die heiligen Fische gehalten, die in syrischen Kulten eine Rolle spielen. Andere Weihinschriften aus diesem Temenos nennen Atargatis und Adatos, Hadranas (der in Heliopolis Paredros der Atargatis war), Hagne Aphrodite. Ein hellenisierter Baal im Schema des Zeus (wie Hadad in Heliopolis, Lucian de dea Syria 31) wird in der fragmentierten Statue eines thronenden Gottes und auf einem 'Totenmahl'-Relief zu erkennen sein. Außer den Weihungen ist eine Inschrift besonders wichtig, auf der die Reinigungsregeln beim Eintritt ins Heiligtum verzeichnet sind.

Auch für die klassische Zeit hat Kreta wichtige Aufschlüsse geliefert. In der Nähe seines Hauses in Knossos hat Evans eine Metope aus einheimischem Poros gefunden, die in einem von attischen Werken des ausgehenden V. Jahrhunderts unmittelbar abhängigen Stile Herakles zeigt, der Eurystheus den Eber bringt. Hoffentlich führt dieses wertvolle Stück zur Entdeckung des

Tempels, von dem es stammt. Dorische Kapitelle und andere Bauglieder sind schon in der Nähe aufgetaucht.

Ein zweites, ebenfalls in dieser Gegend gefundenes Relief stellt den heroisierten Reiter im Gespräch mit einem Jüngling dar: es ist ein gutes hellenistisches Weihrelief, an dem noch zahlreiche Farbspuren erhalten sind (Evans, Times v. 16. Sept. 1910, 4).

Nördlich von Gortyn hat Hatzidakis einen reichen Komplex von Terrakotten ausgegraben, die offenbar zu einem Heiligtum gehören. Außer Tausenden von Tonlampen, die meist zu mehreren in Ringen oder auf Ständern angeordnet sind, erscheinen hier sehr feine Figuren, zum Teil große Stücke, die Statuen nachgebildet sein könnten. Am häufigsten sind Mädchen und Knaben, die ein Schwein oder Ferkel vor der Brust halten. Nach diesem Opfertier darf man vielleicht die thronende Göttin, deren Bild mehrfach erscheint, Demeter nennen. Die große Masse der Funde gehört dem IV./III. Jahrhundert an, keine sind älter als das Ende des V. Den zugehörigen Tempel hat Hatzidakis leider noch nicht gefunden (vgl. Arch. Anz. 1909, 102).

Eine interessante Gruppe archaischer Bronzen aus Phaistos stellt Pernier zusammen: Saggi di Storia antica offerti a G. Beloch (1910) 241 ff. Sie gehören zu einem kleinen archaischen Tempel, der über den Ruinen des Südflügels des Palastes erbaut war (Rendiconti d. Lincei 1907, 262), und gleichen zeitlich und stilistisch den Bronzen der idaeischen Zeusgrotte und des diktaeischen Zeustempels. Es sind leider stark verstümmelte Reste von Schilden und Becken mit Tierfriesen und einer nackten Göttin in flachem Relief. Aus einer längst bekannten Inschrift der Magna Mater in Phaistos (Museo italiano III 735 ff.; Mon. ant. d. Lincei XI 541 ff.) schließt Pernier mit Recht, daß Tempel und Anatheme der Rhea gehörten.

Einer Muttergöttin wird auch der Tempel zuzuweisen sein, den A. J. Reinach auf der Agora von Lato (Goulàs im östlichen Kreta) ausgegraben hat: wenigstens sprechen dafür die Terrakotten, während Inschriften leider fehlen (Arch. Anz. 1910 404,

Dawkins, Journ. Hell. Stud. 1910, 364). Dafür hat Xanthudidis aus derselben Gegend einige wichtige Inschriften publiziert (*'Εφημ. ἀρχαιολ.* 1908, 197 ff.): die wichtigsten sind ein Vertrag zwischen Lato und Eleutherna, die Stiftungsurkunde eines Tempels und Peribolos in Lato, die der *'Αθαναίαι Δεράμιτι* und Eleuthyia geweiht waren, und eine ähnliche Urkunde gleicher Herkunft, in welcher der Name der Gottheit fehlt, dafür aber die schon aus anderen Texten bekannte *Εὐνομία* als Kollegium der *κόσμοι* erwiesen wird (vgl. Majuri, Rendiconti dei Lincei 1910, 34). — Am gleichen Orte wird auch ein Dekret aus dem diktaeischen Zeustempel (bei Palaikastro an der Ostküste Kretas) publiziert, in dem von Ausbesserung und Vergoldung der Götterbilder die Rede ist. Endlich ist hier der wichtige Hymnus der Kureten zu erwähnen, der demselben Heiligtum entstammt und von Bosanquet, G. Murray, J. Harrison eingehend erörtert wird (Brit. Sch. Ann. XV 308; vgl. auch Harrison, Themis, Cambridge 1912, 1 ff.).

Wir wenden uns nach Kleinasien.

Eine Ausgrabung großen Stils in Sardes war längst ein frommer Wunsch der Archäologen. Nun wird sie von einer amerikanischen Mission unter Butlers Leitung in Angriff genommen. Die erste Kampagne hat die westlichen Fundamente des riesigen marmornen Artemistempels freigelegt, denn ihr, nicht der ihr ja gerade in Lydien verwandten Kybele, gehört der Bau: auf der Cella-Wand kündet den Namen der Göttin eine griechische Inschrift des IV. Jahrhunderts; sie enthält persische Namen, Maße und Gewichte. Wichtig ist auch eine Urkunde der *σύνοδος* dionysischer Techniten, die eine Stiftung von Spielen in Sardes verkündet. Ferner sind zahlreiche Gräber einer altlydischen Nekropole aufgedeckt worden, Kammergräber mit Totenbetten und Dromos, die einheimische, von griechischem Einfluß freie Vasen und ägyptische Skarabaeen und Alabastra enthielten, sowie wichtige lydische Inschriften. Vasen mit Leichenasche und Skelette auf den Totenbetten fanden sich in denselben Gräbern: Verbrennung und Bestattung gehen also hier neben-

einander her. Vgl. Dawkins, Journ. Hell. Stud. 1910, 361. Arch. Anz. 1911, 152.

Über die beiden letzten Kampagnen des Athenischen Instituts in Pergamon berichten Doerpfeld und Hepding im 4. Hefte der Athenischen Mitteilungen von 1910. Ihr wichtigstes Ergebnis war die Aufdeckung des Bezirks der Demeter (a. a. O. 355 ff.), besonders wichtig, weil das große eleusinische Heiligtum ihm in manchen Dingen als Vorbild gedient hat. Hier wie dort ein Vorhof mit Brunnen und Opfergrube, ein Propylon, das ins eigentliche Heiligtum führt, in diesem selbst Hallen und Sitzstufen für die Zuschauer der heiligen Handlung. Der Brunnen, eine Exedra römischer Zeit, ist wohl ein Umbau einer älteren griechischen Anlage. Die rechteckige, aus Quadern gefügte Opfergrube erinnert an die im Demeter-Heiligtum zu Priene entdeckte (Wiegand-Schrader, Priene 154). Vom zweisäuligen Propylon mit Vor- und Hinterhalle ist so viel erhalten, daß die Fassade wieder aufgebaut werden konnte (S. 358).

Die Weihinschrift auf dem Architrave lautet: *Βασίλισσα Ἀπολλωνὶς Δήμητρι καὶ Κόρηι Θεσμοφόροις / ἀγιστήριον τὰς στοὰς καὶ τοὺς οἴκους.* Die Stoen sind sowohl das Propylon selbst wie zwei große Hallen an den beiden Langseiten des Bezirks, die *οἶκοι* wohl einige an die Ostwand anschließende Räume, nicht der Tempel, der älter ist. An der Rückseite des Propylon standen zwei Altäre, von L. Kastrikios Paulos der Arete und Sophrosyne und der Pistis und Homonoia geweiht. Einen dritten Marmoraltar hatte Iulia Pia für ihren Gatten Claudius Silianus der Arete und Sophrosyne errichtet (Hepding S. 457 ff.): ihn und sein entsprechendes Gegenstück wird man in den Ecken der Vorhalle rechts und links von der Tür einsetzen. Ob Apollonis ihre Bauten vor oder nach dem Tode ihres Gatten Attalos I (197) errichtet hat, läßt sich nicht ermitteln. Keinesfalls darf man weit unter dieses Datum hinabgehen.

Neben dem Propylon schließt eine lange doppelte ionische Säulenhalle mit einem Kellergeschoß den heiligen Bezirk im Süden

ab; sie steht auf einer künstlichen Terrasse, die von gewaltigen Stützmauern mit Strebepfeilern getragen wird. Die ganze Stoa ist in römischer Zeit umgebaut, der Trachyt-Oberbau durch einen marmornen ergänzt worden. Reste von langen Inschriften lehren, daß dabei mehrere Stifter mitwirkten und daß der Umbau erst allmählich erfolgt ist. Zu ihm gehören auch Marmorschranken (Taf. 29 S. 508 ff.) mit ornamentalen und vor allem wichtigen figürlichen Reliefs (Stieropfer an die Göttinnen, Kerberos). Der Südstoa entspricht im Norden eine einfache, an den Felsen gelehnte Halle, ohne Kellergeschoß; sie steht 4 m höher als der Boden des Bezirks, weil ihr eine Schautreppe von neun Stufenreihen vorgelagert ist. Hier ist die alte, korinthisch-äolische Architektur aus Trachyt erhalten, ein Umbau in Marmor hat nicht stattgefunden.

Im Mittelpunkte des Bezirks liegt der große Altar (S. 375 Taf. 18), dessen volutenartige Hörner ganz eigenartige Gestalt zeigen. Der alte Bau aus Trachyt hat später eine marmorne Verkleidung erhalten (nach Antoninus Pius). Die unvollständige Weihinschrift läßt sich aus der gleichlautenden des Tempels ergänzen: *Φιλέταιρος καὶ Εὐμένης ὑπὲρ τῆς μητρ*]*ὸς Βόας Δήμητρι* (Hepding, S. 437 ff.). Der Tempel lag westlich vom Altar: dem älteren Bau des Philetairos und Eumenes, der in ionischer Ordnung aus Trachyt erbaut war, wurde in römischer Zeit ein korinthischer, marmorner Pronaos vorgelegt, so daß der ganze Bau um ein Drittel verlängert ward (S. 380). Der Architrav des römischen Pronaos trägt die Weihinschrift des G. Klaudios Seilianos Aisimos (Zeit des Antoninus Pius; Hepding, S. 442). Der alte, vom Begründer der pergamenischen Dynastie und seinem Bruder Eumenes errichtete Bau ist eines der frühesten Monumente von Pergamon.

Einer der ersten Könige der Dynastie ist wohl in dem größten der pergamenischen Tumuli, dem Jigma-Tepeh (Umfang ca. 500, Höhe ca. 35 m) begraben. Leider sind alle Versuche, die Grabkammer oder den Sarkophag zu entdecken, erfolglos geblieben (Doerpfeld, a. a. O. 388 ff.).

Unter den zahlreichen, von H. Hepding aufs sorgsamste behandelten Inschriften ragen, außer den erwähnten Weihungen, durch ihre religiöse Bedeutung hervor: Weihungen an die auch in Eleusis verehrte Mise (S. 444f.), an Hermes Diaktoros (451), Zeus Ktesios (452), an das Pantheion (454), die *Θεοὶ ἄγνωστοι* (?) (455), die Winde (457), endlich ***Νυκτὶ καὶ Τελετῆι καὶ τῶι Αὐτομάτωι*** (458).

Auf der höchsten Spitze des Gündag bei Pergamon haben Conze und Schazmann das Heiligtum der Meter Aspordene freigelegt (A. M. XXXV 1910, 524): es ist ein Tempel mit großem Altar und Stoen, geweiht von Philetairos, Sohn des Attalos, offenbar des Begründers der attalischen Dynastie. Die Basis des Kultbilds ist älter als der Tempel: über ihr wird sich ursprünglich ein Naiskos erhoben haben. Ein älterer Altar gehört zu diesem ersten Stadium des Kults.

In Milet nähern sich die großartigen Ausgrabungen des Berliner Museums unter Wiegands Leitung ihrem Abschluß. Vgl. den Bericht im Anhang zu den Abhandlungen der Berliner Akademie 1911. Für den Kult in spätrömischer Zeit ist das Serapeion wichtig, das Knackfuß im Westen des großen Südmarkts freigelegt hat. Der Tempel besaß eine sehr reich verzierte Vorhalle kompositer Ordnung, mit Brustbildern von Gottheiten (Poseidon, Hermes, Athena, Artemis, Herakles, Apoll nach Kanachos, Musen) in den Kassetten der Decke. Im Giebel ist Helios mit dem Strahlenkranz dargestellt; auf dem Architrav steht die Weihinschrift des Iul. Aurelios Menekles an Sarapis *καὶ τῇ γλυκυτ[άτῃ πατρ]ίδι*. Die Cella des Tempels, mit zwei Reihen monolither glatter Säulen, hat die Form einer altchristlichen Basilika, mit einem erhöhten Podium an der Rückwand.

Von einem wahrscheinlich auf dem Südmarkt selbst gelegenen Tempel des römischen Volkes und der Roma ist fast nichts erhalten, nur ein großes Stück der Ante; aber dieses trägt einen Teil einer Kultinschrift (nach 78 v. Chr. abgefaßt), die von größter Bedeutung ist für die Erkenntnis des energischen religiös-

pädagogischen Einflusses, den Rom gerade auf die junge Generation auszuüben strebte.

An der heiligen Straße bei den Faustinathermen ist ein römisches Heroon neu entdeckt worden: In einem großen Säulenhof mit fünf Kammern an der Südseite liegt ein quadratischer Grabbau, der wie es scheint die älteste in Kleinasien nachweisbare Kuppel trug (s. Abb. 4, nach Th. Wiegand, 7. vorl. Bericht, Berlin 1911, S. 23 Fig. 10). Ein jetzt zerschlagener reicher Marmorsarkophag enthielt einst die Reste des Heros; dieser Sarkophag stand auf einem altarförmigen Unterbau, der Heros ruhte also auf dem Opfertisch seines Temenos: ὁ βωμὸς καὶ ἡ ἐπ' αὐτῷ σορὸς erscheinen ja häufig auf Grabschriften des griechischen Ostens. Leider fehlen in unserem Heroon alle Inschriften.

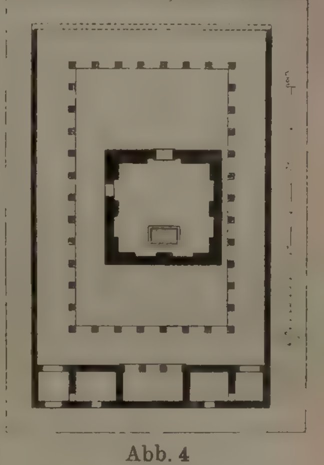


Abb. 4

Die heilige Straße nach Didyma ist nun bis zum Tempel selbst verfolgt worden, etwa 250 m davor fand sich der letzte Meilenstein des Kaisers Traian, ins Jahr 101/2 datiert, während die Inschrift vom Anfang des heiligen Weges im Jahre 100 abgefaßt worden ist. Bei dem neugefundenen Meilenstein hören die Gräber zu Seiten des heiligen Weges auf; nach einem Tor folgen die ersten Hausmauern der κώμη von Didyma, jenes Tor bildete also die Grenze des Asyls. Etwa 100 m vom Tempel verschwinden die Häuser des Städtchens, in diesem letzten das Heiligtum umgebenden Gürtel muß der heilige Hain gelegen haben: die Grabungen ergaben hier nur reinen Humus.

Um die Ostfront des Apollotempels zieht sich in weitem Bogen die Weihgeschenkterrasse, von der vier Treppen zum Tempel hinabführten. Die Terrasse selbst ist ein Bau archaischer

Zeit, ein schöner altionischer Blattstab krönte ihre Abschlußmauer. Von den Weihgeschenken, die hier aufgestellt waren, sind nur kleine Bruchstücke z. T. kolossaler Statuen gefunden worden; wichtiger sind Fragmente der ionischen Kapitelle, der Simse und der marmornen Dachziegel des archaischen Tempels.

An die Südseite des Tempels stieß ein Stadion, das die Tempelstufen selbst als Sitzreihen benutzte. Zahlreiche späthellenistische Inschriften nennen die Inhaber einzelner Sitzplätze, hier wurden offenbar die *μεγάλα Διδύμεια* gefeiert; da der Umfang des ganzen Tempels zwei attische Stadien beträgt, führte der *δίαυλος* einfach um den Bau herum, ebenso der Weg der Fackelläufer *ἀπὸ βωμοῦ εἰς βωμόν*. Derselbe Altar vor dem Tempel war Ausgangs- und Endpunkt des Laufes.

Der spätere Altar ist noch nicht gefunden worden, wohl aber vor der Ostfront des Tempels das große kreisförmige Kalksteinfundament einer archaischen Opferstätte mit je einer Pforte im Osten und Westen; im Innern lagen mit Vasenscherben des VII.—VI. Jahrhunderts Tierknochen und bleierne Astragalen Es muß dies der archaische Aschenaltar sein, den Pausanias V 13, 11 erwähnt. Die im Innern aufgeschichteten, mit dem Blut der Opfertiere gefestigten Aschenreste bildeten einen kegelförmigen Haufen, der auf dem milesischen Theaterrelief mit dem Apollonbilde des Kanachos erscheint (Kekule v. Stradonitz, Berl. Sitz. Ber. 1904, 797). Der didymäische Altar entscheidet nun definitiv die Form des olympischen Zeusaltars, mit dem Pausanias ihn vergleicht.

Die riesige Arbeit der Freilegung des Apollontempels selbst nähert sich ihrem Ende. Das Heiligtum steht in ungeahnter Herrlichkeit wieder vor uns (s. den Plan Abb. 5 nach Wiegand, Siebenter vorl. Bericht, Berlin 1911, Tafel IV). Im Pronaos standen zwölf einfache ionische Säulen (daher dieser Raum in der Bauinschrift des Tempels *δωδεκάστυλος* heißt); auf diesen ruhte eine reiche marmorne Kassettendecke, z. T. mit Göttermasken geschmückt. Das Antenkapitell des Pronaos trägt

auf drei Seiten ein weibliches Flügelwesen, das sich unten in Ranken und Blattwerk auflöst.

Das ungeheure Hauptportal war niemals verschließbar. Jedes der Türgewände wog mindestens 54 Tonnen; geschmückt sind sie mit Perlstäben, Eierstab und Anthemien vortrefflicher hellenistischer Arbeit. Die riesige monolithe Schwelle (8 m l., 2,12 br., 1,50 h.) konnte nie überschritten werden. Das Adyton beginnt schon hier, die Schwelle gleicht einer Bühne.

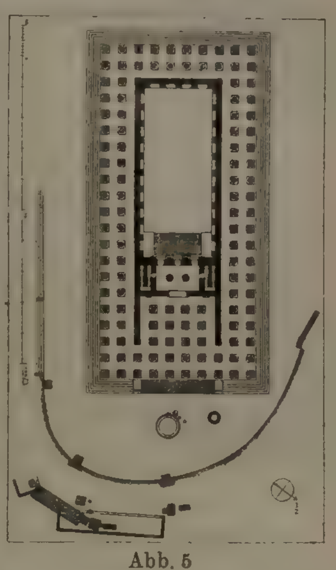


Abb. 5

Zu beiden Seiten des Hauptportals führen gewölbte Treppengänge in die Cella selbst hinab. Von größter technischer Vollendung sind sowohl die Tonnengewölbe, wie die Kassettendeckendes Eingangs. Die Decke des Treppengehäuses trägt in hohem Relief einen wundervollen Mäander: daher wird man in diesen Räumen die *λαβύρινθοι* der Bauinschrift erkennen dürfen. Zwischen Pronaos und Cella liegt ein von zwei Säulen getragener kleiner Mittelsaal, der mit diesen Treppengehäusen durch Pforten verbunden ist; drei Türen und eine breite Freitreppe führen von ihm in die Cella hinab. Von den kunstreichen elfenbeingeschmückten Flügeltüren an dieser Stelle berichtet eine schon früher bekannte Inschrift (Haussoullier, Milet 253). Nach einem neugefundenen Texte hat Ptolemaios XIV. (51—47 v. Chr.) 34 Elefantenzähne für das *μέγα θύρωμα* gestiftet.

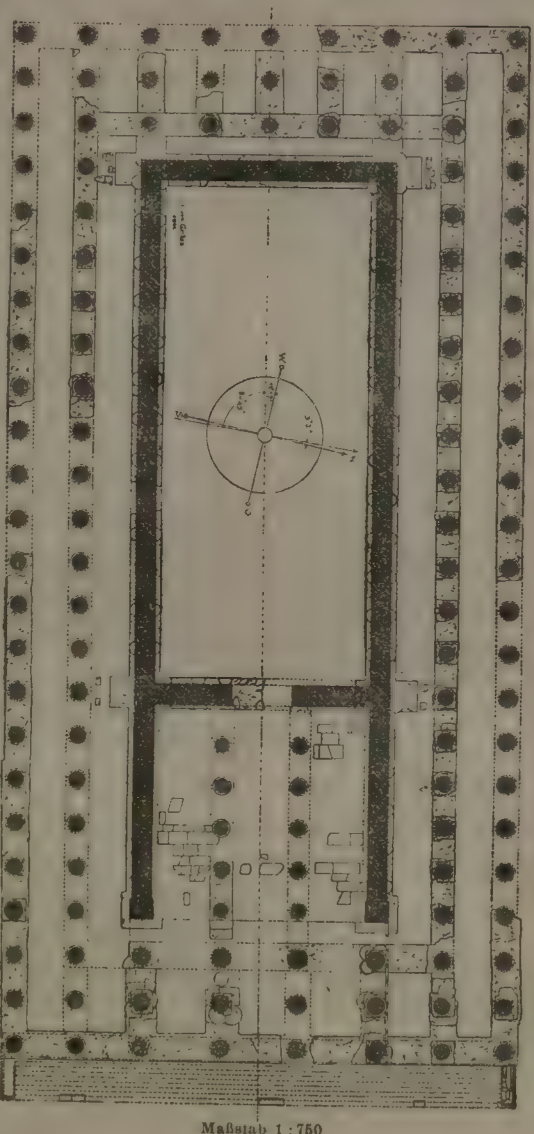
Wichtige neue Aufschlüsse gewähren die Ausgrabungen auch über das Gebälk der Ostfront und die Figurenkapitelle, von denen Fragmente aus den französischen Ausgrabungen in Konstantinopel sich befinden (falsch ergänzt bei Pontremoli, Didyme pl. 7ff.).

Nur die Ecksäulen trugen solche figürlichen Kapitelle, das der Nordostecke ist mit seinem Gebälk in unberührter Falllage gefunden worden. An der Ecke springt eine gewaltige Greifenprotome hervor; dann folgt in der Mitte der beiden äußeren Seiten je ein Stierkopf, endlich an Stelle der anderen Volute eine Götterbüste, so daß ein nach allen Seiten „apotropäisch komponiertes Ganzes" entsteht. Der Fries trug Medusenmasken über den Interkolumnien, Ranken über den Kapitellen, an den Ecken saß zwischen den Enden der Ranken ein blumenartiges Gebilde. Formenschatz und Stil weisen in trajanische und hadrianische Zeit, während die Ornamente der Säulenbasen an der Ostfront noch die hellenistischen Traditionen julisch-claudischer Zeit zeigen, also wohl der Bautätigkeit Caligulas am Tempel von Didyma zuzuschreiben sind. Ob dieser wirklich die Absicht hatte, sich selbst den Tempel weihen zu lassen, ist unsicher, geschehen ist es jedenfalls nicht, denn wie eine neugefundene Weihinschrift lehrt, hatten die asiatischen Philosebasten dem Kaiser in Milet einen besonderen Tempel errichtet, der auf milesischen Münzen sechssäulig mit dem Kopf des Caligula erscheint (Brit. Mus. Cat. Ionia p. 198 N. 143).

Auch Wiegands neue große Unternehmung, die Ausgrabung des Heraion von Samos, hat schon reiche Früchte getragen, über die er im Anhang zu den Abhandlungen der Berliner Akademie 1911 berichtet. Der Plan von Gerkans wird hier auf Abb. 6 wiederholt. Der ganze Riesenbau ist nun freigelegt, leider aufs gründlichste zerstört; aber sein Grundriß läßt sich doch genau rekonstruieren. Eine doppelte Säulenreihe umgab den Tempel an den Langseiten, eine dreifache an den Schmalseiten: dabei zeigt sich die ganz singuläre Eigentümlichkeit, daß die Ostfront acht, die Westseite aber neun Säulen aufweist. Dies geschah wohl zur Entlastung der Säulen (die Architrave der Ostfront waren bis zu 8,47 m lang!) und störte nicht, da der Tempel des Opisthodoms entbehrt. Vor der großen Cella liegt ein tiefer, quadratischer Pronaos, durch zwei Reihen von fünf Säulen in

drei gleiche Schiffe geteilt. Dagegen hatte die Cella keine Innenstützen, und ihre große Breite (23 m) führt zu dem Schluß, daß sie kein Dach besaß, wie der Tempel von Didyma.

Der Bau besteht aus einheimischem Poros; nur die meisten äußeren Säulen und gewisse Schmuckteile aus großkristallinischem samischen Marmor, einige Säulen indessen auch aus Poros, aber mit Marmorkapitellen. Die leider wenig zahlreichen Fragmente beweisen, daß der Tempel ionischer Ordnung war, nicht dorischer, wie Vitruv VII 1, 12 meinte. Die Säulendurchmesser und Interkolumnien sind an den einzelnen Seiten ganz verschieden. Die Frontbreite maß 100 kön. ägyptische Ellen (52,41 m). In römischer Zeit



Maßstab 1 : 750

Abb. 6

wurde eine Marmortreppe in voller Breite der Ostfront vorgelegt.

In den Fundamenten stecken noch zahlreiche Reste eines älteren, viel feineren, um etwa ein Drittel kleineren Baus, der durch Feuer zugrunde ging. Das ist offenbar der Tempel des Rhoikos (und Theodoros), den Herodot III 60 und Pausanias VII 5, 4 fälschlich in dem jüngeren, um die Wende des VI. und V. Jahrhunderts errichteten und niemals vollendeten Bau zu erkennen glaubten. Sie konnten ja nichts sehen von dem älteren Tempel, der wohl bei der Verwüstung der Insel durch den Satrapen Otanes (um 517) verbrannt worden ist.

---

5 Religionsgeschichtliche Lesebücher

Von Sam Wide in Upsala

Ein erfreuliches Zeugnis von der Bedeutung der Religionswissenschaft und von dem Interesse, das auch in weiteren Kreisen dieser Wissenschaft entgegengebracht wird, ist die Tatsache, daß in demselben Jahre zwei größere Sammlungen außerchristlicher religiöser Urkunden erschienen sind. Beide Sammlungen richten sich sowohl an die Fachleute, wie an die religionswissenschaftlich interessierten Laien. Wenn es auch eine unabweisliche Pflicht des religionswissenschaftlichen Forschers ist, sein Hauptgebiet philologisch zu beherrschen, kann man doch nicht von ihm verlangen, daß er Indologe, Iranist, Arabist, Sinologe usw. in einer Person sein soll. Unter solchen Umständen müssen solche Sammlungen auch für die Religionsforscher einen besonderen Wert haben, vorausgesetzt, daß für die verschiedenen Gebiete die Übersetzungen von kompetenten Fachgelehrten ausgeführt sind. Es soll hier in aller Kürze angegeben werden, wie die beiden Herausgeber ihre Aufgabe gelöst haben.

Bertholets Lesebuch[1] beschränkt sich auf die außerbiblischen Religionen, die einen Kanon, „d. h. eine bestimmt abgegrenzte, offiziell oder wenigstens allgemein anerkannte und bindende heilige (meist als geoffenbart angesehene) Literatur“ besitzen, und umfaßt also die alte chinesische Religion, die Religion der Inder, die zoroastrische Religion und den Islam. Eine Abweichung von diesem Prinzip bietet die Auslassung des jainistischen Kanons (Siddhānta). Bertholet hat selber eine kurze Einführung ver-

[1] A. Bertholet *Religionsgeschichtliches Lesebuch*. Tübingen, Mohr, 1908.

faßt und überläßt dann den einzelnen Übersetzern das Wort, deren jeder seiner Übersetzung eine kurze Einleitung vorausgeschickt hat. Von der Auswahl der Texte läßt sich im allgemeinen sagen, daß der Herausgeber und die Übersetzer bestrebt sind, das für jede Religion Charakteristische zu geben. Grundsätzlich werden, wie es für ein Lesebuch paßt, die übersetzten Texte Belegstellen für die einzelnen Hauptpunkte, die in jeder Religion hervorgehoben werden sollen, und gelegentlich wird auch auf Chantepie de la Saussayes Lehrbuch der Religionsgeschichte hingewiesen. So werden z. B. unter „Indra" kürzere Auszüge aus der vedischen Literatur zusammengestellt, die sich auf die eine oder andere Seite seines Wesens und Lebens beziehen: Indras Eltern und Geburt, Zeichen und Wunder bei Indras Geburt, der jugendliche Indra, seine Größe, seine Lieblinge, sein Reichtum und seine Freigiebigkeit, Indra als Schöpfer und Herr der Welt, Indra als Kriegsgott, seine Schandtaten und seine größte Tat, der Kampf mit Vrtra — das sind die Hauptrubriken, die von den begleitenden Textzusammenstellungen beleuchtet werden. Das Ganze ist übersichtlich und praktisch angelegt, die Benutzung des Buches wird durch Inhaltsverzeichnis, Verzeichnisse der übersetzten Textstellen und durch ein ausführliches Namen- und Sachregister erleichtert. Mitarbeiter sind: Wilh. Grube für die Religion der alten Chinesen, Karl F. Geldner für Vedismus, Brahmanismus und die zoroastrische Religion, M. Winternitz für Buddhismus und A. Mez für Islam. Etwa zwei Drittel vom Text des Lesebuches (253 von 380 S.) sind, wie das nur billig war, den Religionen der Inder gewidmet, während der chinesischen Religion 69 Seiten eingeräumt sind. Die Texte der übrigen Religionen haben einen Umfang von kaum 60 Seiten.

Söderbloms „Fremde Religionsurkunden in Auswahl und (schwedischer) Übersetzung"[1] sind größer angelegt und gehen weit über den Rahmen des Bertholet'schen Lesebuches hinaus.

[1] Nathan Söderblom *Främmande religionsurkunder i urval och öfversättning,* drei Bände, Stockholm, H. Geber, 1908.

Außer den dort vertretenen Religionen werden bei Söderblom religiöse Texte zur Beleuchtung der japanischen, altägyptischen, babylonisch-assyrischen, griechischen, römischen und altnordischen Religion mitgeteilt; sogar aus dem Gebiet der Religionen der sogenannten Naturvölker sind einige charakteristische Gebete und Beschwörungen aufgenommen. Auch innerhalb der großen Religionen, die einen Kanon besitzen, erstrecken sich Söderbloms Religionsurkunden über weitere Gebiete als Bertholets Buch. So finden wir z. B. unter Indien, ein Land, dessen religiöse Texte auch bei Söderblom besonders zahlreich wiedergegeben werden, die bei Bertholet vermißten Auszüge aus dem Kanon der mit dem Buddhismus gleichalterigen Sekte der Jainisten (Siddhānta), der besonders wertvoll ist, weil die buddhistische und die jainistische Literatur sich wechselseitig kontrollieren. Während die buddhistischen Texte bei Bertholet sich auf die Lehre Buddhas beschränken, enthalten die bei Söderblom von K. F. Johansson übersetzten Urkunden außerdem auch eine Reihe Texte, die sich auf das Leben und die Lehrtätigkeit Buddhas beziehen. Dazu werden auch aus dem buddhistischen Sanskritkanon viele wertvolle Proben mitgeteilt. Ein besonderer Abschnitt trägt den Titel: „Aus den nachvedischen Religionsbüchern Indiens“, wo Textproben aus der nachkanonischen Literatur des Brahmanismus, die eine große und selbständige Bedeutung besitzen, übersetzt worden sind. Dort finden sich u. a. Proben aus Çamkaras Kommentar zu den Brahmasūtras und Vācaspatimiçras Kommentar zu der Sāmkhyalehre. Auch aus der modernen religiösen Literatur der indischen Volkssprachen werden einige Proben mitgeteilt, nämlich Auszüge aus der Literatur der Tamulen, aus dem Rāmagedicht und dem Gebetbuch des Tulsi Das und aus der Literatur der Sikhs. Sogar die neueren religiösen Erscheinungen religiösen Lebens in Indien werden berücksichtigt, indem die von Rāmmohun Roy, der größten religiösen Persönlichkeit des modernen Indien (gestorben 1833), gestiftete Gemeinde Brāhma-Samaj durch ein rituelles Gebet und ein Dankgebet des Kesub

Cunder Sen (aus dem Gebetbuch *The Theist's Prayer Book*) vertreten wird.

Die auf die zoroastrische Religion bezüglichen Texte sind bei Söderblom nicht auf den Avesta beschränkt, sondern es werden auch Auszüge aus der Literatur des späteren Parsismus, den Pehlevischriften und der auf persisch verfaßten religiösen zoroastrischen Literatur, mitgeteilt; zugefügt werden einige Texte aus den Achämenideninschriften. Ebenso wird die spätere Entwickelung des Islam durch Auszüge aus der Literatur des Sufismus gehörig berücksichtigt.

Unter den Religionen, die außerhalb der Grenzen des Bertholetschen Lesebuches liegen, aber bei Söderblom vertreten sind, hat die altgriechische Religion den größten — freilich zugleich ziemlich begrenzten — Raum erhalten. Da hier, soviel ich weiß, zum erstenmal die altgriechische Religion und Religiosität durch eine Auswahl von Texten und Inschriften beleuchtet wird, dürfte eine Inhaltsübersicht vielleicht ein gewisses Interesse haben. Zuerst kommen religiöse Hymnen und ethisch-religiöse Gedichte. Darunter sind aufgenommen: das älteste griechische Kultlied, das die elischen Weiber bei der Dionysos-epiphanie sangen (nach Plut. Qu. Gr. 36 p. 299 b), der sogenannte homerische Hymnus auf Ge, Solons Ὑποθῆκαι, Anakreons Hymnen auf Artemis und Dionysos, Pindars Hymnus auf die Chariten (Ol. XIV), Elektras Gebet am Grabe des Vaters (Äsch. Choëph 124 ff), Chorgesänge aus Äsch. Agamemnon (V. 750 ff) und Sophokles' König Oedipus (V. 863 ff), der Artemishymnus aus Euripides' Hippolytos, Hymnen auf Poseidon und Athena aus Aristophanes' Rittern, Aristonoos' delphischer Apollonhymnus, Isyllos' Asklepioshymnus und ein orphischer Hymnus auf Hekate. Der nächste Abschnitt enthält Tempelinschriften (Tempelbestimmungen, Votivinschriften, Auszüge aus den Wunderkuren zu Epidauros, Orakelfragen mit Antworten aus Dodona, Isisinschrift aus Ios) und Beschwörungen. Es folgen orphische Gedichte, Grabinschriften, Jenseitsgedanken und die Leichenrede des Perikles als Beispiel der patriotischen

Religiosität. Einen besonderen Abschnitt bilden Kultlegenden und Festgebräuche, darunter Texte zum Kult des Sosipolis von Olympia, zur Daidalafeier auf dem Kithairon, zur Thesmophorienfeier, zu den athenischen Arrhephorien und Buphonien (Dieipolieia), die auf die Einführung des Dionysoskultes in Magnesia bezügliche Inschrift und Pausanias' Beschreibung des Trophoniosorakels in Lebadeia. Zuletzt werden aus der Spätantike die Grabschrift des Aberkios und das Gebet des Kaisers Iulianos an die Göttermutter mitgeteilt.

Söderblom, der die Einleitung (1. Band = 224 S.) geschrieben und auch die zoroastrische und japanische Religion als Übersetzer übernommen hat, hat folgende Mitarbeiter: K. F. Johansson (die indischen Religionen), K. W. Zetterstéen (Islam), welche beide unter den Übersetzern das meiste geleistet haben; ferner E. Folke (China), E. Heumann und E. Hedberg (die religiöse Literatur bei den modernen indischen Volkssprachen), alle drei Missionare; E. Andersson (ägyptische Religion), D. Myhrman (babylonisch-assyrische Religion), Sam Wide (griechische Religion), W. Lundström (römische Religion), O. von Friesen (altnordische Religion). Sämtliche Mitarbeiter, bis auf die drei Missionare, sind Lehrer (bzw. gewesene Lehrer) an der Universität Upsala.

Söderbloms „Urkunden" sind auf drei Bände verteilt, die zusammen 1541 Seiten umfassen (Bertholets Lesebuch beträgt 401 Seiten, die jedoch von größerem Umfang sind, indem diese Seiten zu denen des Söderblom sich wie 3 : 2 verhalten). 68, Seiten sind bei Söderblom den indischen Religionen gewidmet (gegen Bertholets 253). Dieser Unterschied erklärt sich erstens daraus, daß Söderbloms Urkunden innerhalb derselben Religionen ein größeres Gebiet umfassen, und zweitens daraus, daß bei Söderblom die Texte, soweit es möglich war, in extenso mitgeteilt werden.

Bertholet, der kurz vor dem Erscheinen seines Lesebuchs durch einen Prospekt von dem etwa gleichzeitig erscheinenden

schwedischen Parallelwerk unterrichtet wurde, schreibt in seiner Einführung: „nachdem wir beide, ohne der eine vom andern zu wissen, den Plan, diesem Mangel durch eine eigene Ausgabe abzuhelfen, in der Stille verfolgt und zu verwirklichen unternommen haben, steht zu hoffen, daß, wenn die Arbeit an zwei Punkten zugleich aufgenommen worden ist, das der Sache nur zugute kommen werde, indem jedes der beiden Werke das andere zu ergänzen berufen ist."

Diese Hoffnung scheint, meines Erachtens, erfüllt zu sein, denn die beiden Werke ergänzen sich vorzüglich. Schade nur, daß Söderbloms Urkunden außerhalb Skandinaviens, seiner Sprache wegen, wenige Leser finden können.

III Mitteilungen und Hinweise

Zur Volkssage und altheidnischen Religion der Georgier

In der von G. R. S. Mead herausgegebenen Vierteljahrsschrift *The Quest*, die auch sonst manche für die Religionswissenschaft beachtenswerte Artikel bringt, veröffentlicht Vol. III, 1912, Nr. 2 und 3 Prof. J. Javakhishvili von der Universität St. Petersburg neue Untersuchungen zu der noch ungelösten Frage der altheidnischen Religion der Georgier. Er bespricht zunächst Volkssagen, in denen eigentümlicherweise der Prophet Elias als Hagel- und Wettergott, Jesus Christus als (böser) Demiurg[1] und Todesgott, St. Georg (Igrag) aber als Schützer und Helfer der Menschen erscheint, ferner Überlieferungen, nach denen St. Georg für mächtiger als Elias, ja mächtiger als Gott (gerbeṭ, germeṭ) gehalten wird; im zweiten Teil versucht er dann nachzuweisen, daß im georgischen Volksglauben St. Georg einfach an die Stelle des alten kleinasiatischen Mondgottes Mēn getreten ist. Der Beweis stützt sich darauf, daß die von Strabo XI p. 503 beschriebenen Riten[2] am Mondheiligtum bei Iberia in der Landschaft Albania an diesem heute Kakheṭi genannten Ort in der sogenannten „Weiß-Georgs"-Feier (15. August bei Vollmond) bis heute fortleben. Großes Gewicht legt der Autor endlich auf die in siebentägigen Perioden dem Georgsfest nachfolgenden Nachfeiern (stsori), die den Mondvierteln entsprechen, auf den nächtlichen Charakter aller erwähnten Feste, sowie darauf, daß die Georgsfeiern immer auf einen Montag (Mingrelisch Ṭuṭashkha, Svanetisch Dosh-Dul = Mond-Tag) fallen müssen.

Feldafing **Robert Eisler**

---

[1] In gnostischen Systemen, deren Einfluß man hierin vermuten könnte, erscheint m. W. immer nur der Judengott als der böse Schöpfer und Beherrscher. Die nächste Analogie scheinen jene mandäischen Schriften zu bieten, in denen der Mešiḫa als Betrüger abgelehnt wird.

[2] Ein κάτοχος des Gottes wurde mit h. Fesseln gebunden, ein Jahr reichlich verpflegt, dann mit einer h. Lanze durch einen seitlichen Herzstich getötet. Auf der Leiche des Opfers trampeln die Opferer zu kathartischen Zwecken mit den Füßen herum. Die Fesselung eines „St Georgs Sklaven", das Niederfallen am Kircheneingang, das Treten seines Körpers durch die Kirchenbesucher wird immer noch begangen.

Zum Ursprung der altchristlichen Fischer- und Fischsymbolik

In seinen Ausführungen über das Fischsymbol im Judentum und Christentum hat I. Scheftelowitz (in diesem Archiv XIV 16 Anm. 4) darauf hingewiesen, daß der Einsender dieser Mitteilung schon 1908 das neutestamentliche Bild vom Menschenfischer auf die messianische Stelle [Jerem.] 16, 6 zurückgeführt hat Da Scheftelowitz, der unabhängig von mir zur gleichen Ansicht gelangt ist, a. a O. auf diese wichtige Frage nicht näher eingeht, auch den maßgebenden Text nur beiläufig und nicht wörtlich zitiert, endlich auch weder meine Argumente im einzelnen wiedergibt, noch selbst die nötige Begründung versucht, seien zunächst die folgenden kurzen Auszüge aus dem dort angezogenen Vortrag[1] gestattet:

Seit es eine jüdische Diaspora gibt, gab und gibt es auch den Glauben an eine Beendigung dieser Diaspora in der verheißenen Endzeit, sei es in der Erwartung, daß die Heidenvölker die 'Verirrten' wider ihren Willen als 'Opfergaben' zum Altar Jahves hinbringen würden (Ps.-Isaiah 14, 2. 66, 20), sei es im Vertrauen darauf, daß Gott selbst den großen Heimtrieb der verlorenen Schafe Israels durch den Messias, durch Elias, dessen Vorläufer (Targ. Jonath. zu Deut 30, 4) oder durch eine Engelschar vollbringen würde. Ein alter Zusatz zu Jeremiah (16, 15ff.) spricht diese Erwartung in folgenden Worten aus: „ich will sie (sc. die Israeliten aus dem Nordland und aus all den Ländern) zurückbringen in ihr Land, das ich ihren Vätern verliehen habe. Fürwahr, ich will zahlreiche Fischer entbieten — ist der Spruch Jahves —, die sollen sie herausfischen und danach will ich zahlreiche Jäger entbieten, die sollen sie erjagen auf jeglichem Berge, auf jeglichem Hügel und in den Felsenklüften". Dieses im Alten Testament auch sonst nicht unbekannte Gleichnis vom Menschenfischen[2] — in der außerchristlichen Literatur ausnahmslos als metaphorische Bezeichnung gewaltsamer Wegschleppung des Opfers gegen seinen Willen gebraucht[3] —

[1] Ausführlichere Darlegungen findet man einstweilen in einer Reihe von Aufsätzen in der englischen Vierteljahrsschrift „The Quest", von 1910—1912, dann in meinem demnächst (1913) bei Watkins, London, erscheinenden Buch „Orpheus — the Fisher and the Messianic Fish Symbolism of Primitive Christianity".

[2] Amos 4, 2: „Der Herr Jahve hat . . geschworen: fürwahr es sollen Tage über euch kommen, da wird man euch selbst an Angeln und euern Nachwuchs an Fischhaken emporziehen" Habakkuk 1, 14f: „Du ließest die Menschen werden wie die Fische im Meer . ., sie alle zog er (der Assyrer) mit der Angel empor, zerrt sie fort in seinem Garn und rafft sie in sein Netz."

[3] In der babylonischen Beschwörungsliteratur werden häufig böse Geister, Hexen und Zauberer beschuldigt, Menschen in ihrem „Netz" zu fangen. Ebenso aber gebrauchen die Götter als mächtige Waffe ein menschenfangendes, weltweites Netz, das hier und da allegorisch auf den allmächtigen Logos (amâtu) gedeutet wird (vgl. Jastrow, Rel. Bab. u. Ass.

taucht schon in den ältesten keilinschriftlichen Denkmälern auf: auf der sogenannten Geierstele ist Eannatu dargestellt, wie er seine Feinde in einem ungeheuren Netz einfängt[1], König Sargon rühmt sich inschriftlich die ionischen Piraten wie Fische im Netz gefangen und Tyrus wieder Ruhe gegeben zu haben[2], und Cyrus hat nach Herodot I 141 dieselben kleinasiatischen Griechen wiederum mit Fischen verglichen, die sich machtlos in seinem Netz abzappeln, weil sie es verschmäht hätten, rechtzeitig nach seiner Pfeife zu tanzen: damit wird die rücksichtslose, ganze Völker hin und her verschleppende Politik der altorientalischen Weltmonarchien, auf die auch jene prophetischen Verfasser von Jeremiah 16, 16, Isaiah 14, 2. 66, 20 ihre Erwartung einer gewaltsamen Beendigung der z. T. willkürlichen Diaspora ihres Volkes gesetzt haben, mit einem treffenden Gleichnis gekennzeichnet.

Den Sinn, den der Leser des Neuen Testaments jener Allegorie unterlegt, hat sie erst dadurch gewonnen, daß der nazarenische Messias, als er, vom Bewußtsein seiner Sendung erfüllt, mit der Frohbotschaft von der Nähe der Gottesherrschaft auftrat, ohne Zweifel in bewußter

II 49f. und I 496f.; I 433—35, 461; II 15 und öfter). Genau derselbe Sprachgebrauch ist im AT. zu belegen. Vgl. Micha 7, 2: „Redliche gibt es nicht mehr unter den Menschen . . . einer stellt dem anderen mit dem Netz nach“ und Ps. 35, 7f.: „ohne Ursache haben (meine Verfolger) mir heimlich ihr Netz gelegt . . . möge sein Netz, das er heimlich gelegt, ihn selbst fangen.“ Hosea 7, 12 sagt Jahve über das abtrünnige Ephraim: „ich breite mein Fangnetz über sie aus“, ebenso Ezechiel 17, 20: „ich werde mein Netz über ihn (scil. den König von Babel) werfen, daß er sich in meinem Garn fangen soll.“ Im 51. Kap. des ägyptischen Totenbuchs ist ein großes Netz in der Unterwelt beschrieben, in dessen Maschen sich zu fangen die Toten sehr fürchten. Ebenso vergleicht Platon bekanntlich die menschenfischende Tätigkeit des „Sophisten“ (im gleichnamigen Dialog p 219—221) mit der des Sklavenhändlers und Tyrannen und Lucian hat in dem hübschen Gespräch „der Fischer“ wieder launig die menschenfischenden Philosophen geschildert, wie sie sich, ihrerseits durch Gold und eine „Feige“ geködert, an der Angel fangen lassen. Der „wilde Jäger“ des deutschen Volksglaubens schwingt ein gefürchtetes menschenfangendes Todesnetz (Eisel, Sagenbuch d. Voigtlandes S. 127ff. Nr. 314ff.; schwedische Parallelen bei Wolf, Beiträge I 175); vgl. dazu *the black fisher working at his tricks* bei Campbell *West Highland Tales* vol. II, Nr. 58 p. 15, und „denjenigen von dem bösen Netz“, der in dem Zeitschr. Assyr XXIV p. 66 edierten abyssinischen Zaubertext „Netz des Salomon“ angerufen wird. Kurz ich kenne keine außerchristliche oder vorchristliche Stelle, wo das Bild vom Menschenfischen nicht *in malam partem* zu verstehen ist, und selbst bei christlichen Autoren (Cyprian epist. VII p. 17; Acta S. Maximini AASS 11. I p 92 A) wird Seelenfischer manchmal der Teufel genannt.

[1] Vgl. L Heuzey et F. Thureau-Dangin *La Restitution matérielle de la stèle des vautours,* Paris 1909, pl. I. Cf p. 51: „sur les gens d'Oumma, moi Eannatum le grand filet d'Enlil j'ai jeté“ usw.

[2] Cun. Inscr West. Asia I pl. 36 l. 21; cf. L. W. King *Sennacherib and the Jonians,* Journal Hell. Stud. XXX, 1910, p. 327ff.

Anknüpfung an Jeremiah 16, 16 seine erste 'Reichspredigt' an die Fischer am Strand des Sees von Galiläa hielt: mit einem weltumfassenden Fischzug verglich er das Herannahen der Endzeit (Matth. 13, 47): Engel des Herrn — eben die von Ps.-Jeremiah verheißenen 'Fischer' — ziehen ein ungeheures Schleppnetz über die Erde, das alle 'Versprengten' sammelt und zum Ort des Gerichtes ins h. Land schleift. Dort werden dann die Heilsgenossen, die guten — genauer 'reinen' — Fische von den schlechten (unreinen) gesondert. Die sogenannte Berufung der ersten Apostel zu 'Menschenfischern' muß in der Urüberlieferung aufs engste mit diesem Gleichnis verknüpft gewesen sein. Jedenfalls wäre der Ruf 'folget mir nach, so will ich euch zu Menschenfischern machen' den Angeredeten ohne einen ausdrücklichen Hinweis auf die messianische Prophezeiung Jerem. 16, 16 ganz unverständlich bzw. nur in dem nächstliegenden übeln Sinn deutbar gewesen.[1] Um einen Augenblick von allen Voraussetzungen absehen zu können, die der moderne Leser des Neuen Testaments an den Ausdruck 'Menschenfischer' heranbringt, nehme man an, der Prediger hätte, an die gleiche Stelle anknüpfend, aber wieder ohne sie zu zitieren, zu Jägern gesagt: ich will euch zu Menschenjägern machen! Ohne vorbereitende und erläuternde Ableitung aus der Schrift hätten doch wohl beide Aufforderungen zum Ergreifen des Berufes des Menschenfischers und Menschenjägers von ahnungslosen Zuhörern nur als Einladung zum Eintritt in eine Räuber-, Sklavenhändler- oder allenfalls Hexenmeisterbande mißverstanden werden können. Die Annahme, daß sich Jesus in der Predigt, deren Bruchstücke in Matth. 13, 47 und 4, 18f. (Mark. 1, 16f.) erhalten sind, ausdrücklich auf Jerem 16, 16 berufen hat — genau wie er in Lukas 4, 17f. an Isaiah 61, 1f. anknüpft —, wird sich daher nicht umgehen lassen. Hat Matth. 13, 47 wirklich mit der Apostelberufung einst eine Einheit gebildet, so stellte sich diese Rede als genaues Gegenstück zum Erntegleichnis dar: Jesus schickt Schnitter, menschliche Erntearbeiter, in die reifen Felder; aber da die Ernte groß und der Arbeiter wenige sind, muß man den Herrn bitten, seine Schnitter — Engel und himmlische Heerscharen — in die Ernte zu schicken: ebenso sendet er Fischer aus, die die Angel (Matth. 17, 24) nach den Versprengten auswerfen und sie mit Berufung auf das anbrechende Gottesreich zur Rückkehr in das gelobte Land auffordern sollen; gewiß geht das verheißene Fischerwerk über ihre Kraft, aber mit dem Kommen des Reichs wird das ungeheure Schleppnetz der Engel selbst die übermenschliche Arbeit zu Ende bringen.

---

[1] Das hat Doelger *ΙΧΘΥΣ* S 3 übersehen, wenn er das Logion Marc. 1. 16, Matth. 4, 19 „ich will euch zu Menschenfischern machen" für ein besonders leicht oder gar unmittelbar verständliches Sinnbild hält.

Die notwendige Ergänzung zu diesem messianischen Fischergleichnis, dessen Erklärung ich als erster in jenem Vortrag vor dem 3. Religionshistorikerkongreß in Oxford (1908) und in den oben angeführten Arbeiten gegeben zu haben glaube, bildet, wie wir jetzt durch Scheftelowitz übersehen, die rabbinische, zur Zeit Jesus schon nachweisbare Gepflogenheit, die gläubigen Israeliten 'Fische' im Wasser der göttlichen Lehre zu nennen. Die christliche Kirche, die sich als „neues" und „wahres Israel" fühlte, hat diese metaphorische Bezeichnung der Frommen bloß übernommen.

Das Grundproblem der altchristlichen Fischsymbolik aber, warum der Heiland selbst als großer 'Fisch' und Urvorbild der gläubigen 'Fisch'gemeinde bezeichnet wird, läßt sich befriedigend weder von der Fischersymbolik in der oben erörterten Predigt noch von der Bezeichnung der Gläubigen (Juden oder Christen) als 'Fische' her verstehen. In der Tat wird der Leser bei Scheftelowitz' § 4 ebensowenig wie in Doelgers *ΙΧΘΥΣ* Kap. I 98 das Gefühl je ganz los werden können, daß hier eine Lücke in der Gedankenentwicklung mehr übersprungen als wirklich überbrückt wird. Des Rätsels Lösung ist mir vielmehr erst durch einen bedeutsamen Fund von Adalbert Merx erschlossen worden, dessen Tragweite für sein Thema Doelger freilich nicht ahnen konnte. In seiner letzten Arbeit[1] hat nämlich jener zu früh verstorbene Gelehrte den Nachweis geliefert, daß die Samaritaner, bei denen sich so viel altisraelitisches Glaubensgut erhalten hat, der Überzeugung leben, der Messias werde eine Reincarnation (Ta'eb = der Wiederkehrende, redivivus) des alttestamentlichen Josua sein. Diese eigentümliche Erwartung läßt sich — was Merx nicht ganz klar erkannt zu haben scheint — als uralt und vorchristlich erweisen; auf sie baute jener Schwärmer Theudas, von dem Josephus (Ant. XX 5, 1) und die Apostelakten (5, 36) zu erzählen wissen, seinen Plan, sich durch die Wiederholung des Josuahwunders vom trocken durchschrittenen Jordan dem Volk als Messias zu erweisen; von diesem Josuah redivivus schwärmt der durch Einschiebung von Vers 257[2] christianisierte jüdische Sibyllenspruch (V 256, 258f.). „Einer aber wird wiederum sein von Himmel her, ein erlesener Mann, der Hebräer bester, der (einst) die Sonne stillstehen ließ, redend mit schönem Wort und mit reinen Lippen"; nur um dieser Erwartung willen hat sich endlich so früh in der morgenländischen Kirche die Sage gebildet, bei der Jordantaufe Jesu sei der Fluß vor dem Heiland ebenso zurückgewichen und

[1] Der Messias Ta'eb der Samaritaner (ZATW 1909, Beiheft).

[2] „Der seine Hände ausbreitete auf dem fruchtreichen Holz" kann nur auf den Gekreuzigten gehen; es unterbricht den Zusammenhang von 256 und 258 in sinnloser Weise, denn wo steht in Exod. 17, 12 — worauf die Kommentare immer verweisen — oder sonstwo im AT irgend etwas davon, daß Josuah Mosis Hände auf irgend einem Holz ausgebreitet hätte?

hoch aufschwellend stillgestanden wie einst nach Jos. 3, 13; 16 vor dem alttestamentlichen Mosesjünger.[1] Diese Erwartung von dem neuen Josuah, der die Israeliten ins Gottesreich 'durch Wasser' hinüberführen würde, so wie Josuah durch den Jordan hindurch sie ins 'gelobte Land' geleitet hatte, empfing eine ganz besondere Färbung durch den mythischen Vatersnamen jenes Josuah, der wohl ursprünglich ein Doppelgänger des 'aus dem Wasser gezogenen' ebenfalls flutspaltenden Heros Moses war: „nur ein Mann, der bēn Nūn (Fischsohn) hieß, konnte die Juden durch den Fluß ins Land der Verheißung führen", lehren die Rabbinen (Bereschit rabba § 97, Scheftelowitz in diesem Archiv XIV S. 4). Also mußte wohl auch der Josuah oder Jesus der Endzeit wiederum ein bēn Nūn sein. Hierzu muß man aber wissen, daß den Juden die Tiernamen in der Regel als Gattungsbezeichnung gelten, weshalb ein einzelner Ochse 'bēn bāḳār' (Rindersohn), ein Schaf 'bēn zōn' (Sohn vom Kleinvieh) usw. genannt wird. Sinngemäß ist dann 'bēn Nūn' nicht mit 'Fischessohn', sondern schlechtweg mit 'Fisch' zu übersetzen. Schon unter den Juden, die über die Ankunft des Messias und dessen Namen spekulierten, muß es also eine Meinung gegeben haben, er werde den — im Volk sehr gebräuchlichen — Namen Josuah, im Septuaginta-Griechisch Ἰησοῦς führen und in irgendeinem Sinn ein 'bēn Nūn', ein 'Fisch' sein. Nur so erklärt sich die von Scheftelowitz (in diesem Archiv XIV S. 41 ff) als sehr alt erwiesene astrologische Vorstellung, der Messias werde unter einem Stern im Tierkreisbild der Fische geboren werden, nur so die auch durch die babylonischen Oannesmythen gefärbte Behauptung im 4. Buch Esra, der Messias werde 'aus dem Herzen des Meeres aufsteigen' u. a. m. So wie nun die älteste Christenheit die Spekulationen

---

[1] H. Usener, Sintfluthsagen S. 236 f. hat sich zuerst — freilich zunächst erfolglos — um eine Erklärung für die eigentümliche Darstellung des hochaufgetürmten Jordanwassers in den altchristlichen Abbildungen der Taufe Christi bemüht. Nicht so sehr die beiden von Usener herangezogenen Hymnen des Syrers Ephrem in denen das Schäumen des Jordanwassers bei der Taufe Jesu erwähnt wird, oder gar die daran geknüpften mythologischen Betrachtungen bieten den gesuchten Schlüssel zum Verständnis dieses Zuges, als vielmehr die Beschreibung der schon im Onomastikon des Eusebios und Hieronymus erwähnten jährlichen Tauffeier im Jordan am Epiphaniefeste im Itinerarium des Antoninus S 11 (Geyer, Itin. Hierosol. CSEL XXXIX p 166 sqq.). Aus dieser Beschreibung geht nämlich hervor, daß der Jordan an der traditionellen Taufstelle im Lauf eines alljährlich aufgeführten *δρώμενον* — bestehend aus der Taufe eines mitten in den Fluß gestellten Kreuzes — durch ein besonderes Stauwerk in eben jenem Augenblick zurückgestaut wurde, wo der ins Wasser hinabsteigende Priester das Wasser segnet Ohne Zweifel galt diese künstliche Stauung des Jordan als Gedenkfeier jenes wunderbaren, mauerartigen Stillstandes des Flusses bei der Jordantaufe Christi, wie er sich auf den altchristlichen Bildwerken nach Useners richtiger Beobachtung dargestellt findet.

über den Zahlenwert des messianischen „Namens, der über allen Namen ist“ (Phil. 2, 9), nämlich *ΙΗΣΟΥΣ* = 888[1] herübergenommen hat — die auf die alexandrinischen Bibelübersetzer zurückgehen müssen, da diese unregelmäßige und willkürliche griechische Transliteration von Josuah offenbar den Zweck verfolgt, etwas von der Zahlenmystik des plenissime geschriebenen Namens Jĕhōshuah ben Nūn = 555[2] auch in den hellenistischen Bibeltext hinüberzuretten —, ebenso muß die Kirche in ihrem jahrzehntelangen Bemühen, die Messianität ihres geschichtlichen Stifters den Juden aus der Schrift zu beweisen, auch auf den jüdischen Glauben Rücksicht genommen haben, wonach der Messias sowohl „Josuah“, griechisch *ΙΗΣΟΥΣ*, als ʿben Nūn’ heißen müsse. Um nun diesen Nachweis führen zu können, nahm die Kirche Zuflucht zu einem typisch jüdischen bzw. orientalischen Auslegungsmittel, nämlich der akrostichischen Wortzerlegung.[3] Wie der berühmte Beinamen

---

[1] Marcion bei Irenäus II 24; Hippolyt. VI 50; von E. Vischer ZNTW. 1903, S. 71 als „wunderbarer Zufall“ (!) bezeichnet; vgl. dagegen H. Usener, Relig gesch. Untersuch. S. 9 Anm. 23, 24.

[2] י = 10, ה = 5, ו = 6, ש = 300, ו = 6, ע = 70, ב = 2, ן = 50, נ = 50, ו = 6, ן = 50: יְהוֹשׁוּעַ בִּן נוּן = 555. Wer sich systematisch mit den oft seltsamen griechischen Transkriptionen der jüdischen Eigennamen in der LXX beschäftigt, wird auf eine Reihe von Seltsamkeiten stoßen, die sich nur dadurch erklären, daß der betreffende alexandrinische Übersetzer zahlenmystische Symbole in die Namen hineinzuspielen versuchte. So findet sich z. B. für hebr. מֹשֶׁה neben dem regulären *Μωσῆς* in den Mss. der LXX und des NT ständig die Unform *ΜΩΥΣΗΣ*, die bezeichnenderweise in dem nun durch Artemidors Onirocr. (II 70 p. 164 Z. 22—p. 165 Z. 4, cf. p. 166 Z. 11—13 ed. Hercher) bezeugten isopsephischen System *κατὰ τὴν θέσιν τῶν στοιχείων* (*Α* = 1, *Β* = 2 · · · · *Κ* = 10 *Λ* = 11 *Μ* = 12 · · · *Ω* = 24) denselben hochberühmten Psephos 99 ergibt, wie *ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ*. Ein anderes Beispiel: seit P. de Lagarde zerbricht man sich den Kopf, wozu aram. mešiḥah im griechischen *ΜΕΣΣΙΑΣ* mit Doppel-Sigma transkribiert wird. Einfach weil nach der gleichen Rechenmethode *ΜΕΣΣΙΑΣ* = 81 = 3 × 3 × 3 × 3 ist usf. Endlich möchte ich den Leser, den auch Dessaus gründliche Untersuchungen im „Hermes“ (1910, 347) noch nicht genügend darüber aufgeklärt haben, warum der Jude Shaul von Tarsos nach seiner Bekehrung zum Glauben an den Gesalbten des Herrn den Namen *ΠΑΥΛΟΣ* = 16 + 1 + 20 + 11 + 15 + 18 = 81 angenommen hat, auf die Isopsephie dieses im buchstäblichsten Sinne „christianisierten“ Namens mit *ΜΕΣΣΙΑΣ* aufmerksam machen. Auf die naheliegende Frage, ob denn das nur bei Artemidor beschriebene System nicht etwa eine ausschließlich auf die Traumdeuterkreise beschränkte Grille gewesen sei, kann ich einstweilen — ich komme anderswo auf die Sache zurück — nur mit Bouché-Leclercq *hist de la divin.* I 317 (bei Besprechung der „songes arithmomantiques“ antworten, daß die Traumdeuter ohne Zweifel diese Methode ohne Skrupe von den Zahlenmystikern entlehnt und nicht etwa erfunden haben

[3] Es ist zu wenig bekannt, daß die älteste Akrostichis, die wir besitzen, ein Hymnus Nebukadnezzars II auf den Namen des Gottes Nebo ist (ed. Strong PSBA XX 154—162, vgl. Jastrow, Relig. Bab. u. Ass. I 510 Anm. 2—4). Der mystische Kunstgriff, ein Wort im Text dadurch kunst-

„Makabi“ des großen Hasmonäers Judah — ursprünglich wohl sein Wahlspruch — eine akrostichische Kürzung des Bekenntnisses '**Mi**j-**K**āmōkāh **B**a'ēlim **J**ahveh', 'wer unter den Göttern ist wie Du, Jahve' (ähnliche Namensbekenntnisse sind Mikajah und Mikaēl „wer ist wie Jah?“ „Wer ist wie Gott?“) im Mirjamlied (Exod. 15, 11) darstellt, oder doch als solche gedeutet wurde, so zerlegte man das griechische Wort *ΙΧΘΥΣ* — nachträglich, wie auch Doelger zugibt — in die Anfangsbuchstaben der Worte *Ἰησους Χριστος Θεου Ὑιος Σωτηρ*, um damit wenigstens den hellenistischen Juden beweisen zu können, jener Jesus ist der verheißene Josuah, ist der verheißene Ben Nūn, der „Fisch“ oder *ΙΧΘΥΣ*; er ist Jesus, der Gesalbte Sohn Gottes, der Erlöser.

Feldafing **Robert Eisler**

Zu Archiv XIV 302. In Deubners Mitteilung über modernen Totenkult fällt besonders die Verwendung einer Photographie auf. Derselbe, im dumpfen Milieu atavistischer Bräuche besonders kraß anachronistisch wirkende Zug tritt uns in einer Zeitungsnachricht der Neuen Freien Presse Nr. 16794 von 1910 S. 16 Sp. 3 entgegen, wo ein Zeuge, Redakteur einer polnischen galizischen Zeitung, erklärte, er habe seiner Frau 'als Zeichen der Versöhnung seine Photographie mit ein paar Zeilen, daß er ihr verzeihe, in den Sarg gelegt'.

Feldafing **Robert Eisler**

Zu 'Mutter Erde'

Albrecht Dieterich hat S. 41 des Buches 'Mutter Erde' ein Gedicht von Simon Dach (Gedichte des Königsb. Dichterkreises, herausgeg v. L. H. Fischer I S. 19f. in den „Neudrucken deutscher Literaturwerke des XVI. u. XVII. Jahrh.“) angeführt und mit dem Aeschylusfragment 44 N² bzw. Lucrez II 991ff. in Beziehung gesetzt. Die Verse sind indes wohl eher zu Vergil Georg. II 324 — 328 zu stellen:

Vere tument terrae et genitalia semina poscunt;
tum pater omnipotens fecundis imbribus Aether
coniugis in gremium laetae descendit et omnis
magnus alit magno commixtus corpore fetus.
avia tum resonant avibus virgulta canoris etc.

Diese Vergilschen Verse scheinen ihrerseits wiederum von der oben erwähnten Aeschylusstelle inspiriert.

---

voll zu erklären, daß man seine Buchstaben als Anlaute selbständiger Worte deutet, gilt den Rabbinen als eine der vielen legitimen Methoden der Schriftauslegung. Umgekehrt erinnere ich an die bei den Juden so gebräuchlichen, ähnlich wie die modernen Kompendien Hapag, Delag usw. gebildeten Namenskürzungen bekannter Rabbinen (z. B. Rambam = **Ra**bbi **M**oses **b**en **M**aimon u. a. m.).

Ferner ein Wort bezüglich der Lage der Leichen in den Gräbern. Ich hatte bereits seit langem Dieterichs Meinung geteilt (ebenda S. 28 Anm.), daß bei der Hockerstellung, in der die Leichen vielfach vorgefunden werden, der Glaube an die Mutter Erde im Spiele sei. Der Mensch wird der Mutter Erde in derselben Lage zurückgegeben, die er vor der Geburt im Körper seiner leiblichen Mutter eingenommen hat. Eine auffallende Bestätigung fand ich vor kurzem in einem Zeitungsbericht über die Verbrennung des Königs Chulalongkorn von Siam. Die Wiener Tageszeitung „Die Zeit" vom 23. April 1911 reproduziert einen Bericht des „Echo de Paris" über diese Begräbnisfeier, in dem es heißt: Nachdem Chulalongkorn gestorben war, wurde sein Leichnam einbalsamiert und in die Lage eines Kindes vor der Geburt gebracht. Dann wurde die Leiche verbrannt. Der Unterschied zwischen Begraben und Verbrennen ist hier unwesentlich gegenüber der ausgesprochenen Identifikation der Hockerstellung mit der Lage des Kindes im Mutterleibe, eine Identifikation, wie sie wohl nicht erst der Berichterstatter erdacht haben dürfte.

Wien **E. Lorenz**

Das Fischsymbol

Zu dem Aufsatze von I. Scheftelowitz über das Fischsymbol im Judentum und Christentum (Archiv XIV S. 330) mache ich auf eine hierzulande (vielleicht auch anderswo) heimische Sitte aufmerksam, daß nämlich zur Weihnachtszeit Fische aus braunem Lebkuchenteig, etwa 4 cm lang, in den Handel kommen und nicht nur auf den Weihnachtsbaum gehängt werden, sondern auch als Teegebäck Verwendung finden, was zu anderen Zeiten nicht der Fall ist.

Wien **E. Lorenz**

Berichtigung

In diesem Archiv XV 514 Z. 18 ist Karl Johannes Neumann statt Paul Joh. N. zu lesen.

Straßburg i. E. **R. Holtzmann**

Parallelen zu arabischen Bräuchen

1. Vor der Schlacht bei Bedr warf Muhammed eine Handvoll Kies nach der Richtung der Gegner mit den Worten: „Mögen die Gesichter häßlich werden!"; das entschied seinen Sieg. Bei den Dschagga am Kilimandscharo wirft nach Archiv 14, 209 ein Weib aus der Entfernung ein Zaubermittel auf einen, den sie ins Auge faßt, dann bekommt er Kopfweh und Fieber. — Wenn nun im Äthiopischen *ragama*, eigentlich, wie die verwandten Sprachen zeigen, „werfen", „verfluchen"

bedeutet, so geht das gewiß auch auf ein einst wirklich ausgeführtes „Werfen" zurück. Und so erklärt es sich, daß in den semitischen Sprachen allerlei Verben, die „werfen" bedeuten, für „schimpfen", „lästern", „verleumden" gebraucht werden.[1] Das sind nur Abschwächungen des ursprünglichen (zauberischen) Verfluchens; vgl. Goldziher, Abhandl. zur arab. Philol. 55.

2. Längst hat man die Beschneidung mit dem Antritt der Mannbarkeit zusammengebracht und auf die enge Verbindung des arabischen *chatana* „beschneiden" mit dem gemeinsemitischen *chatan* „Bräutigam" hingewiesen, wobei namentlich noch das hebräische *ḥathan damîm* „Blutbräutigam" für den Beschnittenen, Exod. 4, 25 f. in Betracht kam. Vgl. z. B. Gesenius, Thes. s. v.; Wellhausen, Proleg. 2, 360 Anm. So tritt nach Archiv 14, 164 bei den Dschagga der junge Mann durch die Beschneidung in die Zahl der Heiratsfähigen ein. Der jüngere Bruder darf nicht vor dem älteren beschnitten werden oder heiraten.

3. Der Prophet Ezechiel (21, 26) läßt den König von Babel das Pfeilorakel befragen. Hieronymus gebraucht dafür den Ausdruck *βελομαντεία*.[2] Ob etwa Keilinschriften noch weitere Beispiele dieses Verfahrens ergeben, weiß ich nicht. Zimmern zu der Stelle (Keilschr. u. d. A. T.[3] 605) hat allerdings nichts.

Ich möchte glauben, daß die Erzählung 1 Sam. 20, 20—23 in ihrer ursprünglichen Gestalt auch hierher gehörte; der ganze Abschnitt ist jetzt sehr verwirrt.

Bei den alten Arabern finden wir ein Orakel mit Pfeilschäften. Ursprünglich handelte es sich da gewiß auch um das Abschießen von Pfeilen. Als man solche aber nicht wirklich mehr abschoß, sondern sie als Lose zog, mußten natürlich Befiederung und Spitze wegfallen. Von drei Pfeilschäften (*azlām*)[3] entschied der gezogene, ob ein Unternehmen geschehen solle oder nicht. So die Überlieferung, deren Genauigkeit über das Einzelne allerdings nicht ganz sicher steht Denn die muslimischen Gelehrten kannten die Anwendung der *azlam* selbst nicht mehr, da der Korān sie verboten hatte (Sūra 5, 4 und 5, 92), zweifellos wegen ihres Zusammenhangs mit der heidnischen Religion. Außer an diesen Korānstellen finden wir die *azlām* noch erwähnt bei einem heidnischen und bei einem frühmuslimischen Dichter, welcher letztere dabei aber wohl nur ein heidnisches Vorbild kopierte.[4]

[1] S. meine Neuen Beitr. zur sem. Sprachwiss. 47.

[2] Auf ihn bin ich durch Stephanus s. v. hingewiesen worden.

[3] Daß es nicht zwei waren, wie einige angeben, erhellt aus der Pluralform; für zweie müßte der Dual stehen.

[4] Tarafa 19, 14. Ḥutaia 11, 15. Bloß als Bild der Schlankheit kommt der Sing. *zulam* (oder *zalam*) „Pfeilschaft" noch vor Hudh. 148 Einleitung und Ham 173 v. H. (beide Verse auch sonst öfter zitiert).

Beliebt war bei den alten Arabern die ganz zum Spiel gewordene Verlosung der einzelnen Stücke von Schlachttieren, die ein freigebiger und auf sein Ansehen bedachter Mann stiftete. Die aus einem Sack geholten, verschieden bezeichneten und verschiedenwertigen Pfeilschäfte führten den gewöhnlichen Namen *qidḥ*; das Spiel, über dessen Einzelheiten uns allerlei, nicht immer Klares, berichtet wird, hieß *maisir*. Der Korān spricht 2, 216 die Mißbilligung desselben wie des Weins aus und verbietet es 5, 92f. wie diesen schlechthin. Dies Verbot geschah wohl kaum wegen des Ursprungs aus heidnischer Mantik, die hier nicht mehr zutage lag wie bei den *azlām*, sondern um der Prahlsucht und Verschwendung zu steuern, die damit verbunden war. Beachte, daß das *maisir* an allen drei Stellen eben unmittelbar neben dem Weine genannt wird. — Wie tief aber bei den Arabern die Vorstellung ging, daß der Pfeil das von der Gottheit bestimmte Los sei, zeigt sich darin, daß das gewöhnliche Wort für den Pfeil *sahm* auch „Anteil" bezeichnet und daß *ḥiẓat* und mehrere Nebenformen, die ursprünglich „Pfeil" bedeuteten, diese Bedeutung aber im Arabischen ganz verloren haben, nur noch für „Anteil, Glück" usw. gebraucht werden.

Wenn nun nach Archiv 14, 215 bei dem nordamerikanischen Indianerstamm der Zuni die Würfelstöcke, womit sie spielen, Pfeilschäfte sind, so haben wir dort wohl etwas Ähnliches wie das arabische *maisir*, und ich möchte annehmen, daß der Ursprung bei beiden Völkern derselbe war, so weit entfernt ihre Länder auch voneinander sind.

Kundige Ethnologen sind vielleicht in der Lage, noch weitere Parallelen zu solcher Anwendung von Pfeilen und Pfeilschäften zu liefern.

Straßburg i. E. Th. Nöldeke

Über die Unverwundbarkeit des nemeischen Löwen

In seinem guten Büchlein über die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen hat Otto Berthold[1] den Beweis zu bringen gesucht, daß die Unverwundbarkeit des nemeischen Löwen ziemlich späten Ursprungs ist, daß sie im Heraklesmythos sekundär eingefügt ist, und sogar daß sie höchstwahrscheinlich Pindar unbekannt war. Aber Berthold hätte in dem betreffenden Kapitel auch die Stelle Pindars I. VI 44ff. behandeln müssen, die er sich für die Sage von der Unverwundbarkeit des Aias verspart hat.[2] Herakles sucht nach Pindar den Telamon auf, um ihn zu bitten, an dem Zuge gegen Troia teilzunehmen. Telamon gibt ihm, dem mit dem Löwenfell Bekleideten (τὸν μὲν ἐν ῥινῷ λέοντος στάντα, Vs. 37), einen Becher, damit er die rituelle Libation ausführen kann, und Herakles, die Hände gegen den Himmel emporhebend, richtet nun ein Gebet an Zeus

[1] Religionsgesch. Vers. und Vorarb. XI 1, S. 2ff. [2] S. 11ff.

(42): εἴ ποτ' ἐμᾶν, ὦ Ζεῦ πάτερ, | θυμῷ θέλων ἀρᾶν ἄκουσας, | νῦν σε, νῦν εὐχαῖς ὑπὸ θεσπεσίαις | (45) λίσσομαι παῖδα θρασὺν ἐξ Ἐριβοίας | ἀνδρὶ τῷδε ξεῖνον ἀμὸν μοιρίδιον τελέσαι, | τὸν μὲν ἄρρηκτον φυάν, ὥσπερ τόδε δέρμα με νῦν περιπλανᾶται | θηρός, ὃν πάμπρωτον ἀέθλων κτεῖνά ποτ' ἐν Νεμέᾳ, | θυμὸς δ' ἑπέσθω.

Man kann nicht sagen, daß dieser Text zu klar sei, besonders in Vs. 45 f., wo übrigens jede Schwierigkeit aufgehoben wird, wenn man *παῖδα θρασύν* als Subjekt und *ξεῖνον ἀμόν* als Objekt zu *τελέσαι μοιρίδιον* auffaßt: 'Ich bitte dich, daß ein Sohn, der diesem Manne von Eriboia geboren werde, unseren Gast glücklich mache', wodurch die wunderliche Interpretation des Scholiasten von selbst fällt.[1] Im folgenden muß Vs. 47 *τὸν μὲν ἄρρηκτον φυάν* (die Änderung von Christ *τάν* scheint ganz unnötig zu sein) auf das voraufgehende *παῖδα θρασύν* bezogen werden. Nun folgt die Vergleichung: '*τὸν μὲν ἄρρηκτον φυάν*, wie dieses Fell ist, das mich umgibt, des Tieres, welches ich als erste meiner Arbeiten erlegt habe'.

Die richtige Interpretation muß sich besonders auf Vs. 37 u. 47 stützen. Um mit der letzten Stelle anzufangen, sehe ich nicht, wie es möglich ist, Pindars Worte in dem Sinne zu nehmen, wie Berthold will: sie seien nur um 'der ganzen unverwüstlichen Natur des Telamoniers' willen da. *Φυά* ist seit Homer 'Wuchs, Gestalt, Leibesgestalt' und wird in diesem Sinne neben anderen Worten, die die Eigenschaften des Körpers bezeichnen, gebraucht. So lesen wir *οὐ δέμας οὐδὲ φυήν* *Α* 115, *ε* 212, *η* 210, *εἶδός τε μέγεθός τε φυήν* *Β* 58, *ζ* 152, *φυὴν καὶ εἶδος* *Χ* 370, *ζ* 16; vgl. *θ* 134 f. *φυήν γε μὲν οὐ κακός ἐστιν κτέ.* Oder aber es wird *φυή* einem anderen Worte entgegengestellt, das eine geistige Beschaffenheit oder Tätigkeit bedeutet: so *φυὴν . . καὶ μήδεα* *Γ* 208, *φυὴν . . νόημα* Hes. opp. 129, sc. 88. Keine andere ist die Bedeutung von *φυή* bei späteren Dichtern, besonders bei Pindar selbst, P. IV 235, sowie bei Euripides, El. 461.

Aber Pindar, könnte man sagen, gebraucht *φυά* auch in dem Sinne von *φύσις* (O. II 94, N. I 25, VII 54, I. VII 23). Ganz richtig, aber, wenn ich gut nachgesehen habe, nie mit einem solchen Beiwort wie *ἄρρηκτος* und, was noch wichtiger ist, bei einem solchen

[1] *τὸ τελέσαι κατὰ κοινοῦ· τελέσαι τῷδε παῖδα, καὶ λίσσομαί σε τὸν ἐμὸν φίλον Τελαμῶνα εὐτυχῆ τελέσαι.* Es scheint allerdings, daß der Scholiast etwa *τῷ καί* las oder lesen zu müssen glaubte, wie T. Mommsen schon bemerkte: aber die Interpretation ist mit vollem Rechte von Bergk verworfen. Ich fürchte aber, sie kommt von neuem zu Ehren, wenn man mit Schroeder ein Komma nach *ἀνδρὶ τῷδε* setzt: wahrscheinlich muß ja nach Schroeder, wenn man dem Zeitwort *τελέσαι* konsekutiven Wert nicht beilegen will (*ὥστε τ.*), der Sinn etwa folgender sein; 'Ich bitte dich um einen Sohn für diesen Mann; mach', daß unser Gast glücklich wird', d. h. das Verbum *ἀπὸ κοινοῦ* wäre wohl *λίσσομαι.* Aber ich glaube, obige Interpretation wird doch besser sein, wenigstens ist sie viel einfacher.

Gleichnis, wie es der Dichter an unserer Stelle anwendet. Die ganze Umgebung dieses Wortes φυά beweist, daß es im althergebrachten Sinne aufzufassen ist. Ἄρρηκτος ist zuerst ‘unzerreißbar’ und dann auch ‘unzerstörbar’, und glücklicherweise sind wir in der Lage, diese Bedeutung zu kontrollieren, denn Herodot II 68, wo er von den Nilkrokodilen redet, gebraucht eben eine Wendung, die mit der pindarischen eine gewisse Ähnlichkeit bietet: ἔχει δὲ (sc. ὁ κροκόδειλος) .. δέρμα λεπιδωτὸν ἄρρηκτον ἐπὶ τοῦ νώτου. Vgl. auch Talos bei Ap. Rh. IV 1645 f. τὸ μὲν ἄλλο δέμας καὶ γυῖα τέτυκτο χάλκεος ἠδ' ἄρρηκτος; besser würde der Dichter gesagt haben, wenn er 'ehern und darum ἄρρ.' geschrieben hätte.[1] Also ‘das Kind sei unzerreißbar in seiner Gestalt’, meint Herakles und fügt gleich hinzu: ‘so wie dies Fell mich umgibt des Tieres, das ich als erstes erlegt habe’. Natürlich wäre es glatter, wenn Pindar δέρμ' ὅ με νῦν περιπλανᾶται geschrieben hätte. Aber solche Glätte von Pindar zu verlangen, wäre ebenso stilwidrig, als es leicht wäre, derartige Änderungen hier und dort in seinen Text hineinzutragen.

Also, wenn ich mich nicht irre, hat sich Pindar Herakles mit dem unverwundbaren Löwenfell gekleidet gedacht, während er zu Zeus betet, daß dem künftigen Telamonssprößling eine ebenso unzerreißbare Gestalt verliehen werden möge, und zwar mit großem Mute verbunden, wie er ihn besaß (dies wird nicht ausdrücklich gesagt, liegt aber in θυμὸς δ' ἑπέσθω): das fügt der Held gleich hinzu, um dem Aias eine zweite vorzügliche Eigenschaft zu wünschen.

Ich meine, hier ist die Sachlage so klar, daß es wirklich unnötig ist, noch weiter an dieser Stelle herumzudeuten. Pindar weiß, daß der nemeische Löwe ein unzerreißbares, d. h. doch auch ein unverwundbares, Fell hat. Dann muß aber die Unverwundbarkeit des Tieres in viel frühere Zeit gerückt werden als die ist, welche Berthold annimmt, nicht nur weil die Quelle, aus der Pindar die betreffende Nachricht geschöpft hat, älter als der Dichter sein muß, sondern auch, weil schon am Anfang des VI. Jahrhunderts Herakles mit dem Löwenfell angetan auf Vasengemälden erscheint. Ich weiß nicht, wie Berthold dazu kommt zu sagen, daß Herakles die Löwenhaut ‘erst seit dem Ende des VI. Jahrhunderts trägt’ (S. 14 f.): sicher ist, daß in allen Prometheusdarstellungen aus dem Anfang des VI. Jahrhunderts Herakles immer mit dem Löwenfell dargestellt wird[2], eine Erscheinung, die mit Wahrscheinlichkeit auf noch frühere Zeit hinweist.

[1] Vgl. Berthold, a. a. O. 43 f.

[2] Ich zitiere die folgende Vasengruppe, weil sie die ist, welche ich besser kenne; vgl. meine Zusammenstellung in Studi e materiali di arch. e num. III 1905 S. 203 ff., und besonders die Florentiner Amphora aus Tarquinii auf Taf. II. — Etwas vorsichtiger als Berthold, aber auch nicht ganz richtig, sprach sich Furtwängler aus, Roschers *Lex.* I 2139 s. v. Herakles.

Noch ein Wort über Vs. 37 des VI. isthmischen Gedichtes. Pindar beschreibt den Herakles, der vor Telamon *ἐν ῥινῷ λέοντος στάς* tritt. Das schien den alten Erklärern unklar, wie die Scholien beweisen: sie behaupteten einerseits, daß Herakles auf einem Löwenfell gestanden hätte (*ὁ Τελαμὼν ἐκέλευσε τῷ Ἡρακλεῖ ἐμβῆναι τῷ δέρματι καὶ εὔξασθαι*, was aus den Eoeen entnommen sein sollte, fr. 140 Rz.), anderseits, daß der Held mit der Löwenhaut angetan vor Telamon erschienen wäre (*τοῦτον ἐν ῥινῷ λέοντος ἰδὼν ὁ Τελαμὼν τὸν Ἡρακλέα ἄφνω ἐφεστῶτα ἐν τῇ δορᾷ κτέ.*, und ein anderer Scholiast schreibt gleich nachher: *τοῦτον μὲν οὖν τὸν Ἡρακλέα σὺν τῇ τοῦ λέοντος δορᾷ στάντα ἐκέλευσεν ὁ Τελαμὼν σπονδῶν ἀπάρξασθαι καὶ θῦσαι τοῖς θεοῖς*). Welche Deutung allein annehmbar ist, hat m. E. obige Beweisführung gezeigt. Wenn Herakles wünscht, daß der künftige Sohn des Telamon einen so unzerstörbaren Wuchs habe, wie das Fell ist, das ihn umgibt, muß der Held mit dem Löwenfelle auf den Schultern erschienen sein, was übrigens der sonstige Gebrauch der Präposition *ἐν* vollauf bestätigt. Vgl. Pind. O. IV 24 *χαλκέοισι δ' ἐν ἔντεσι*, Soph. Tr. 613 *θυτῆρα καινῷ καινὸν ἐν πεπλώματι*, Herod. II 159 *ἐν τῇ δὲ ἐσθῆτι ἔτυχε ταῦτα κατεργασάμενος* u. a. m.

Wie steht es aber mit der Unverwundbarkeit des Aias? Wie bekannt, wird in der Hypothesis zu Sophokles' Aias gesagt, daß Pindar erzählt habe, Aias sei unverwundbar gewesen, weil ihn Herakles mit dem Löwenfelle bedeckt hätte (Pind. fr. 261 Chr.). Daß hier eine irrtümliche Folgerung aus der Stelle, von der wir ausgegangen sind, vorliegt, scheint mir schon lange bewiesen und von Berthold mit Recht betont (S. 13f.), und so möchte ich auch dieses Fragment aus dem Pindarischen Gute entfernen. Wenn aber dann Pindar, wie es scheint und wie Berthold a. a. O. beweist, die Unverwundbarkeit des Aias nicht kennt, so beweist das nichts gegen unsere Auffassung der Stelle I. VI 42ff. Denn erstens handelt es sich dort nicht um eine Gabe, die von Zeus an Aias in Wirklichkeit verliehen wurde, sondern nur um einen Wunsch, den Herakles ausspricht; und wenn er sagt, er möchte, Aias hätte ein so unzerstörbares Äußeres wie die Haut des nemeischen Löwen, so will dieses nicht auch sagen, daß er die unzerreißbare Haut wirklich bekommt[1]; zweitens konnte Pindar doch sehr gut in einem Gedichte der einen Sagenversion, in einem oder in mehreren anderen einer verschiedenen folgen. Auch sind von seinen Gedichten zu viele verloren gegangen, als daß wir absolut richtige Schlüsse in dieser Beziehung folgern dürften, besonders da wir von der Vorliebe, mit der er gern die Sagen änderte oder Versionen

[1] Vs. 52 *ἔσσεταί τοι παῖς, ὃν αἰτεῖς* heißt nicht: 'Du wirst einen Sohn haben, wie du ihn verlangst', sondern: 'Du wirst den Sohn haben, den du dir wünschest'.

folgte, die von den allgemein angenommenen verschieden waren, doch gut unterrichtet sind. Sicher bleibt also, daß zu Pindars Zeiten die Haut des nemeischen Löwen schon als unzerreißbar, d. h. als unverwundbar, angesehen wurde.

Mailand **Nicola Terzaghi**

Die hyperboreischen Jungfrauen

Die melische Vase, Conze, *Mel. Tongefäße* Tf. IV (das hier in Frage stehende Hauptbild auch sonst wiedergegeben, z. B. bei Farnell *Cults of the Greek States* IV. Tf. 21 a) hat noch keine befriedigende Deutung gefunden. Auf einem von zwei geflügelten Pferden gezogenen Wagen stehen Apollo bärtig, leierspielend, und hinter ihm zwei weibliche Gestalten. Man würde sie natürlich Artemis und Leto nennen, wenn nicht Artemis den Bogen in der einen Hand und mit der andern das Reh an den Hörnern packend dem Gespann entgegenträte. Es handelt sich also darum, welches die beiden Frauen auf dem Wagen sind. Ich glaube, es sind die sog. hyperboreischen Jungfrauen, die eigentlich paarweise (seltener zu dreien) auftretende Erntegöttinnen sind (vgl. meine *Griech. Feste* S. 207 ff.). Über ihre nahe Verbindung mit Apollo und Artemis auf Delos brauche ich hier kein Wort zu verlieren. Wie Herodot IV 33 bezeugt, sind sie gerade auf den Kykladen zu Hause; dazu paßt es vorzüglich, daß die sog. melischen Vasen von den Kykladen, vielleicht aus Delos selbst herstammen. Wenn meine a. a. O. ausgesprochene Vermutung richtig ist, daß unter den bei Plutarch de mus. p. 1136 A erwähnten Chariten ursprünglich jene hyperboreischen Jungfrauen zu verstehen sind, so hat das delische Kultbild Apolls sie auf der Hand getragen.

Lund **Martin P. Nilsson**

Der Mythos von Antilochos

Für die Antilochosdarstellung auf der Schale des Oltos in Berlin (Katal. Nr. 2264; Wiener Vorlegebl. D. Tf. II) hat mein Schüler H. Sjövall eine Deutung gegeben, die mir befriedigender scheint als die bisher versuchten (Meldung von dem Tode des Patroklos oder Auszug zum Kampf), und da das Buch, worin diese Deutung veröffentlicht ist (*Skrifter tillägnade Pehr Eklund,* Lund 1911, S. 697 ff.), in wenigen Exemplaren gedruckt und schon vergriffen ist, benutze ich die Gelegenheit, darauf aufmerksam zu machen. Sjövall zieht die Erzählung bei Philostrat. Her. 3, 2 heran, nach der der junge bei der Ausfahrt nach Ilion daheim gelassene Antilochos sich ohne Vorwissen des Nestor im fünften Jahre des Krieges nach Troja begeben und zuerst an Achill gewandt haben soll, um durch seine Vermittlung den

befürchteten Zorn des Vaters über seine eigenmächtige Handlungsweise zu beschwichtigen; Nestor sei aber im Gegenteil über seinen kecken Sohn erfreut gewesen. Das Bild, das zu allen Personen Beischriften gibt, erklärt sich so ganz natürlich. Auf dem Wagen rechts stehen Phoinix als Wagenlenker und Antilochos, der eben im Begriffe ist abzusteigen, vor dem Gespann Achill, der mit Nestor den Handschlag austauscht, dazu in der Mitte Iris. Jene drei, die ich zuerst nannte, sind also zu Wagen angelangt; Achill als Vermittler hat zuerst allein Nestor aufgesucht; das Bild stellt den Augenblick dar, in dem er die durch den Handschlag bekräftigte väterliche Verzeihung für seinen Schützling erhält und dieser den Wagen verläßt, um zu seinem Vater zu eilen. Iris steht da als die typische Heroldin, die bei einem Bittgesuch nicht fehlen durfte. Philostratos hat bekanntlich vieles aus den Kyklikern genommen; durch unser Bild wird auch diese spät auftauchende Erzählung als aus alter Zeit stammend erwiesen, vielleicht stand auch sie bei den Kyklikern.

Lund **Martin P. Nilsson**

Lustration des Heeres

Als ich *Griech. Feste* S. 404 f. die Lustration des makedonischen Heeres und des böotischen Volkes besprach, welche dadurch erfolgte, daß das Heer oder das Volk zwischen den blutenden Teilen eines in zwei Stücke zerschnittenen Hundes hindurchgeführt wurde, ist es mir entgangen, daß auch ein mythisches Beispiel diese Sitte als griechisch bezeugt. Bei Apollodor III 13,7 wird erzählt, daß Peleus, nachdem er mit den Dioskuren Iolkos erobert hatte, Astydameia tötete *καὶ διελὼν μεληδὸν διήγαγε δι' αὐτῆς τὸν στρατὸν εἰς τὴν πόλιν.* Daß das Lustrationsopfer hier ein Mensch ist, hat nichts Befremdliches, da Menschenopfer gerade in den Lustrationsriten noch in historischer Zeit vorkamen.

Lund **Martin P. Nilsson**

Die Verjüngung Aisons

In den *Monum. ant.* 17 (1906) 119, Fig. 88 ist eine flüchtige, schwarzfigurige attische Vase aus Gela veröffentlicht, deren Darstellung als die Tötung des alten Pelias angesprochen wird. Es ist eine typische Peliadendarstellung: auf jeder Seite um einen großen auf drei Füßen stehenden Kessel, unter welchem ein mächtiges Feuer lodert, befindet sich eine Frauengestalt, die eine heftige Gebärde macht; aber über dem Kessel erhebt sich bis zu den Hüften eine kleine männliche Gestalt, die den linken Arm ausstreckt, den rechten vor die Brust legt; sie ist bei der Nachlässigkeit der Zeichnung schlecht ge-

raten, hat aber einen spitzen Bart und sieht jugendlich aus. Unmöglich kann das die Zerstückelung und Kochung des greisen Pelias bedeuten, vielmehr ist es Aison, der in wiedergewonnener Jugend aus dem Kessel emporsteigt; die Verwunderung der Schwestern prägt sich in ihren Gebärden aus. Diese Sagenform kommt bekanntlich schon in den Nosten vor (Fr. 6 Kinkel) und dann bei den Späteren. Die sonstigen auf diese Sagenform bezogenen Bilder s. in Roschers *Myth. Lex.* II 2505, wo auch die Darstellungen von der Verjüngung des Widders, die Medea vornahm, angeführt werden. Die Lekythos aus der Sammlung Canino befindet sich jetzt in Leiden (Katalog XVII, 20), Aison steigt mit lebhafter Gebärde aus dem Kessel empor.

Lund **Martin P. Nilsson**

Herd und Aschengrube

Um die mit Asche gefüllten Bothroi, die während der Ausgrabungen in Orchomenos aufgedeckt worden sind, zu erklären, erinnert Bulle in seiner Veröffentlichung (Abh. der Münchner Ak., phil.-hist. Kl. Bd. 24 Nr. 2 S. 30ff.) an die Heiligkeit der Asche im Kultus, besonders die Aschenaltäre, bezweifelt aber zuletzt wegen der Massenhaftigkeit der Bothroi, daß ihre Füllung aus Opferresten bestehe, und wirft die andere Frage auf, ob man aus religiösen Gründen Scheu gehegt habe, die Asche zu beseitigen oder zu zerstören. Vielleicht ist eine bei Hesych u. a. vorkommende Glosse hierher zu ziehen: *ἑστίᾳ θυόμεναι ἦσάν τινες θυσίαι, ἀφ' ὧν οὐχ οἷόν τε ἦν μεταδοῦναι ἢ ἐξηνεγκεῖν*; das ist das bekannte *οὐκ ἐκφορά* (Archiv XII 467), die bis zum Tabu gesteigerte Heiligkeit des Opfers. Gleichviel ob *ἑστία* groß oder klein geschrieben wird, die Glosse bezeugt, daß für die Herdopfer, bzw. die der Göttin des Herdes dargebrachten Opfer jenes Verbot *οὐκ ἐκφορά* galt. Da ist aber die Heiligkeit des Herdes in so hohem Maße gesteigert, daß, was mit ihr in Berührung kommt, tabu wird und nicht profaniert werden darf. Ich glaube, daß die zweite Alternative Bulles die richtige ist, und daß von dieser Hochheiligkeit des Herdes in der durch die angeführte Glosse bezeugten Opfersitte sich noch ein später Rest erhalten hat.

Lund **Martin P. Nilsson**

Sakrales aus Argos und Kreta

Die altargivische Inschrift Bull. de corr. hell. XXXIV 1910, 331ff., die Vollgraff veröffentlicht hat, ist religionsgeschichtlich von großem Interesse. Sie wird von dem Herausgeber als ein in Argos geschlossener Vertrag zwischen den kretischen Städten Knossos und Tylissos aufgefaßt, ist aber, genauer gesagt, das älteste inschriftliche Beispiel

eines Schiedsspruches, durch den die Streitigkeiten zweier Städte durch ein auswärtiges Schiedsgericht, hier durch die argivische Volksversammlung, geschlichtet werden. Freilich haben die Argiver die Gelegenheit benutzt, als sie sich gegen die Städte, die sie als ihre Kolonien betrachten mochten, gefällig erwiesen, auch ein wenig in ihre Angelegenheiten einzugreifen (Z. 17 ff.) Wir lernen aus der Inschrift, daß der Kult des Zeus Machaneus (Z. 9 ff.) nach Argos gehört (*τõι Μ. ϑύομες*), und da hier verordnet wird, daß bei dem Opfer von hundert Schafen Hera die Schenkelstücke bekommen soll, so wird wohl Hera hier nach kretischem Muster dem Zeus beigesellt gewesen sein. Die Bestimmungen über das Gebiet des Heros *Ἄρχος* (vgl. die *ἥρωες ἀρχηγέται*), das auf der Grenze der beiden streitenden Städte lag, sind ein neues Beispiel für die Neigung, heiliges Gebiet zu säkularisieren Kultgeschichtlich interessant sind ferner Z. 1 ff., wo der Herausgeber einleuchtend ergänzt *π[ρατ]ομενίαι ἄγεν κατὰ ταὐτ[ά*, also ein Versuch den Kalender verschiedener Städte einheitlich zu regulieren; und Z. 25 ff. *ἁλιαίαι ἔδοξε τᾶι τὸν ἱαρõν*, es existierte also in Argos eine besondere Tagung der Volksversammlung für sakrale Dinge: damit ist zu vergleichen, daß Aristoteles Pol. Ath. XLIII 4 unter den auf den beiden letzten ordentlichen Volksversammlungen vorkommenden Geschäften besonders die sakralen erwähnt.

Lund **Martin P. Nilsson**

Würfelorakel *ἐπὶ Σκίρῳ*

In den Glossen über den Ort Skiron spielt das Würfelspiel eine gewisse Rolle, ein Zusammenhang, der bis auf Theopomp zurück zu verfolgen ist. S. Harpokration s. v.: *Σκιράφια ἔλεγον τὰ κυβευτήρια, ἐπειδὴ διέτριβον ἐν Σκίρῳ οἱ κυβεύοντες, ὡς Θεόπομπος ἐν τῷ ν΄ ὑποσημαίνει.* Pollux 9,96 *Σκιράφια δὲ τὰ κυβευτήρια ὠνόμασται διότι μάλιστα Ἀθήνησι ἐκύβευον ἐπὶ Σκίρῳ ἐν τῷ τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς ἱερῷ.* Ähnliches noch bei Photius und Et. m. s. v.; bei Stephanos Byzantios kommt noch hinzu *καὶ ὁ σκιροφόρος* (*σκίραφος* Meineke, wie mir scheint unnötig), *ὃ σημαίνει τὸν ἀκόλαστον καὶ κυβευτήν.* Wie kommt aber das Würfelspiel dazu, mit dem Platz, der sonst als Ort der Kultbegehungen der Skirophorien und der heiligen Pflügung bekannt ist — daß auch hier und nicht nur in Phaleron ein Tempel der Athena Skiras gestanden habe, wird in einigen Quellen, z. B. Pollux (s. o.) berichtet, wird aber bestritten — verbunden zu werden?

Daß die Wahrsagekunst in Skiron ausgeübt wurde, wird durch andere Glossen erhärtet, die den Ort in Beziehung zum Wahrsagen setzen. Photius s. v. *Σκίρον· τόπος Ἀθήνησιν ἐφ' οὗ οἱ μάντεις ἐκαθέζοντο.* Nach Pausanias I 36,4 kam während des Krieges des Erechtheus gegen Eleusis ein Seher Skiros aus Dodona nach Attika und gründete den alten Tempel der Athena Skiras in Phaleron: nachdem er im

Kriege gefallen war, wurde er in Skiron begraben und gab dem Ort und dem kleinen Fluß daselbst seinen Namen. Das ist also der ἥρως κτίστης des Orakels.

Diese beiden Nachrichten ergänzen einander. Sie ergeben, daß das Wahrsagen in Skiron mittels Würfeln geschah. Diese Art der Wahrsagung war im alten Griechenland wie in der ganzen Welt gar nicht selten, vgl. Bouché-Leclerq *Histoire de la divination dans l'antiquité* I 189. Kaibel hat im Hermes X (1876) 193 ff. die inschriftlich erhaltenen Sprüche eines Würfelorakels aus Attaleia in Pamphylien erklärt (neue Vergleichung der Inschrift im Journ. of Hell. Studies XXX 1910, 260 ff.) und einige andere Belege beigebracht. [Wünsch weist während der Korrektur hin auf die mir leider unzugängliche Breslauer Dissertation von Franz Heinevetter, *Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien* (1911).] Das Würfeln, um Orakel zu erlangen, artet aber leicht zu gemeinem Würfelspiel aus. Nur so kann es erklärt werden, daß das Würfelspiel von der römischen Neujahrsfeier der Kalendae unzertrennlich war (s. z. B. Libanios εἰς τὰς καλάνδας or. IX 11, Ps.-Augustin serm. 198, 2): ursprünglich hat man Omina für das neue Jahr erlangen wollen; solche wurden auf verschiedene Weise gewonnen und bildeten ein Hauptstück der Kalendengebräuche.

Lund Martin P. Nilsson

The oak and the thunder-god

In the third edition of his 'Golden Bough' (1911), my friend Dr. Frazer has inserted an interesting chapter on the worship of the oak, and the special connexion of that tree with the Aryan god of the sky and of thunder.[1] The second part of the chapter sums up the evidence for that connexion, which has of late been collected, not only by Dr. Frazer himself, but by Mr. A. B. Cook, with great diligence and ingenuity, in the Classical Review (vols XVII and XVIII), and in Folklore (vols XV and XVI). It is now quite certain that of all trees the oak is the one most generally held in reverence by the peoples dwelling in the temperate zone which is its habitat; this at least is proved for Greeks, Italians, Celts, Teutons, Slavs, and Lithuanians. It is equally certain that among all these races (except perhaps the Celts)[2] the deity of (or residing in) the oak, was also regarded as the deity of (or residing in) the sky, who descends to the earth in the form of lightning. So far all is clear. But then comes a serious difficulty. How are we to explain the connexion between the religious character of the oak and that of the sky — between this particular species of tree,

[1] Vol. II, pp. 349—375. [2] see p. 372 note 4.

and the mystery of thunder and lightning, in the mind of the primitive Aryan? How are we to answer the question raised by Dr. Frazer, whether the tree or the lightning came first in religious importance?

At the end of his chapter Dr. Frazer attempts an explanation of these difficulties. He thinks on the whole that the oak is the primary religious object in this connexion, and the thunder and lightning secondary. It is unlikely, he argues, that a god of thunder should come to be regarded as a god of the oak merely because thunder and rain come from the sky, and the oak reaches skyward and is often struck by lightning. He prefers to think that the oak was the original object of worship, and that the worshippers may have connected it with the lightning when they kindled fire with oaken sticks; the appearance of the spark in the wood suggesting the idea that lightning was a similar process worked by some great Being up in the sky.

In the rest of this short paper I offer a solution of the difficulty based on evidence which was not known to Dr. Frazer when he wrote this chapter. I have communicated it to him, and he tells me in a letter that in his opinion it may prove to be convincing.

For some time past, during my frequent walks in this well-timbered county of Oxford, I have been noting the effect of lightning on various species of trees, merely as matter of interest to a lover of rural life, and without any thought of the sky-god and his weapons But I found the subject a very difficult one, and for a long time could find no book about it which would tell me what I wanted to know — e.g. whether there is any scientific truth in the common belief of our rural folk, with which my own experience agreed, that a beech is never struck by lightning, and if so, what is the explanation of the fact. At last a friendly bookseller (Mr. Gadney of Oxford) sent me the fourth volume of an English translation of the great German work on forestry by Dr. Schlich [1] In this volume, which appears to be the work of Dr. Hess, Professor of forestry at the university of Gießen, I found hidden away (so to speak) near the end, a few precious pages about the effects of lightning on trees. Dr. Hess gives in a tabulated form the results of patient observation during sixteen years carried on and recorded by the foresters of Lippe-Detmold.[2] Fortunately the stock of various trees in the forest was known, so that a perfectly accurate conclusion could be drawn as to the danger from lightning for each species.

The forest was stocked as follows: oak 11 per cent, beech 70, spruce 13, Scotch fir 6. Thus the beech is far the most abundant tree in the forest, the oak comparatively rare. Yet 310 oaks were struck in the course of the sixteen years, and of beeches only 33; spruces 34, and Scotch firs 108. The danger to a beech being taken

[1] ed. 2. 1907. [2] P. 662 of the English translation.

as 1, that to a spruce was 6, to a Scotch fir 37, and to an oak no less than 60. On referring to the book it will be found that these results are borne out by other observations made in France and Bavaria There can be no doubt that the oak is more frequently struck than any other species of tree.[1] Dr. Hess offers some explanations of this singular predilection of the lightning for the oak, but without expressing any confident satisfaction with them; that however need not concern us here, as the plain fact is all that is needed for our purpose.

Now if we can infer from Dr. Hess's figures that in the forests of primaeval Europe the oak was more frequently struck than any other tree, we have a natural explanation of the religious connexion between the oak and thunder. This inference I think we may safely make; for there can hardly be a doubt that in those early ages the oak was a very abundant tree[2], and that the proportion of oaks to other trees was far larger than in the forest of Lippe-Detmold, and the damage done to them so much the more conspicuous. And if we may argue from the well-known fact that in Greece and Italy at least, and probably also in northern Europe, any spot or object struck by lightning was made sacred, and became matter of religious awe[3], each stricken tree would be liable to become an object of worship, and the number of oaks thus treated would far exceed that of all other species.

Thus, with the help of the patient investigations of German foresters, the peculiarly sacred character of the oak, and its connexion with the god of the sky and the thunder, seems to be fairly well explained. But there remains the question whether this liability of the oak suggested the idea of a god in the sky who descended into a tree in the lightning-stroke, or whether on the other hand the Sky-god was a primary conception, and the worship of the oak a consequence of his activity and power.

My own opinion on such a question is not of much importance, nor do I see how the truth of it can ever be ascertained for certain. Personally however I believe that the facts put together above point to an extension of the conception of a Sky-god and his powers under the influence of new experience in a land of forests. The benevolent heaven-god of the steppes, worshipped by a pastoral people, might

[1] To this I may add from my own observation, that the oak is much more conspicuous when it has been struck than other trees; the bark is stripped more completely, and the tree begins to die at once. An untrained eye would notice a stricken oak at once, but not a stricken elm or ash.

[2] In the earlier part of his chapter Dr. Frazer has convincingly shown that the oak was very largely used by man in remote ages, e. g. by the people of the lake dwellings of Europe: see G. B. ed. 3 vol. II 350 foll.

[3] See H. Usener, Keraunos, Rhein. Mus. LX 1905, 8 f.; for Greece, Frazer op. cit. 361 note 4; for Italy, Wissowa, Rel. und Kultus der Römer, ed. 2 p. 122.

become associated with the oak in the mind of that same people, when he was known to strike these trees in the forest which they were endeavouring to clear for purposes of agriculture. But this paper is not so much meant to hazard doubtful conjectures, as to supply a few significant facts to those who are interested in the Sky-god and his doings.

Oxford **W. Warde Fowler**

Vom Leben nach dem Tode

Die in Erlangen erscheinenden „Fränkischen Nachrichten" schreiben am 4. Sept. 1912 aus Deggendorf: „Am Freitag ist die Ehefrau des Zimmermanns Max D. von hier gestorben. . . . Samstag abends brachte derselbe eine Portion Kalbsbraten ins Leichenhaus mit dem Auftrage, das Fleisch seinem Weibe zu geben und auch dafür zu sorgen, daß sie Bier bekomme, denn auch jetzt soll sie weder Hunger noch Durst leiden. Und gestern bei der Beerdigung, als der Priester das Grab verlassen hatte, warf D. ein Paar geräucherte Würste in die kühle Grube auf den Sarg, damit die Resl nicht zu hungern brauche." Ein merkwürdiges Beispiel des Fortlebens primitiver Denkweise!

Erlangen **Franz Rapp**

The Journal of Roman Studies

Seit dem Jahre 1911 erscheint im Verlage der Society for the Promotion of Roman Studies zu London eine neue Zeitschrift, die der römischen Altertumswissenschaft gewidmet ist: *The Journal of Roman Studies.* Wer die römische Religion in den Kreis seiner Arbeiten zieht, sei darauf hingewiesen. Das erste Heft des soeben erschienenen zweiten Bandes (1912) enthält einen Aufsatz von Fowler über den *mundus*, eine Abhandlung von Reid über römische Menschenopfer und andere Probleme der römischen Religion, endlich eine Erörterung über die mithreischen Grade von Phythian-Adams.

Königsberg Pr. **L. Deubner**

(Abgeschlossen den 1. Januar 1913.)

I Abhandlungen

I Primordi della Religione in Sardegna[1]

per **Raffaele Pettazzoni**, Roma

Con nove figure nel testo

Nella civiltà primitiva della Sardegna la religione si manifestò sotto il duplice aspetto morfologico dell'animismo e del naturalismo.

L'animismo sardo è propriamente un manismo o religione dei morti. Il naturalismo ci si presenta nella forma specifica di religione delle acque.

Altre forme di animismo, altri culti di elementi o fenomeni naturali poterono certo esistere presso l'antico popolo sardo. Ma noi non ne sappiamo nulla. Invece sul culto dei morti e sul culto delle acque siamo informati per un duplice ordine di fatti: da un lato la tradizione letteraria; dall'altro gli avanzi monumentali.

Letterariamente, le notizie di maggior valore e di capitale importanza ci sono tramandate da Solino, il quale è per noi la fonte classica per eccellenza, sia in ordine al culto dei morti, sia in ordine al culto delle acque.

Culto dei morti. Solino I 61: *hic Iphicles Iolaum creat, qui Sardiniam ingressus, palantes incolarum animos ad concordiam eblanditus, Olbiam atque alia graeca oppida extruxit. Iolenses ab eo dicti sepulcro eius templum addiderunt, quod imitatus virtutem patrui malis plurimis Sardiniam liberasset.*

---

[1] Comunicazione presentata al Congresso di storia delle religioni a Leida: v. *Actes du IVe Congrès international d'histoire des religions*, Leide 1913 p. 142 s.

Attraverso la leggenda greca della *κτίσις* intravediamo una divinità indigena, di cui Iolaos non è che una ipostasi mitica e un adattamento al linguaggio mitologico ellenico. La grande divinità sarda, la sola di cui abbiamo notizie e documenti, è il Sardus Pater (Fig. 1). È il tempio del Sardus Pater che nasce sulla sua tomba: parallelamente alla trasformazione del sepolcro nel tempio, intravediamo l'evoluzione ideale dello spirito del defunto, eroizzato, che diventa un dio.

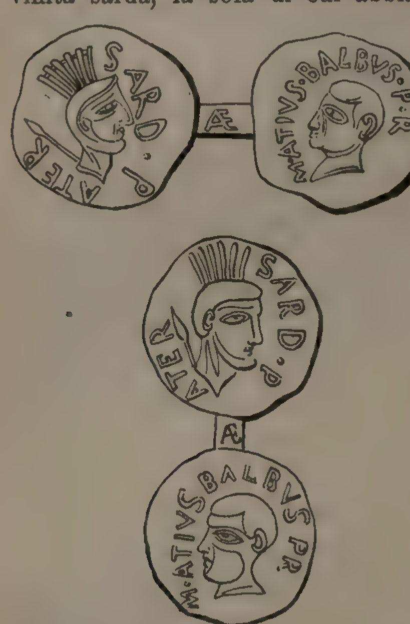


Fig. 1. Monete romane della *gens Atia* con l' imagine del dio supremo dei Sardi (R. Pettazzoni *La relig. primit. in Sardegna*).

Culto delle acque. Solino IV 6: *fontes calidi et salubres aliquot locis effervescunt, qui medelas adferunt aut solidant ossa fracta aut abolent a solifugis insertum venenum aut etiam ocularias dissipant aegritudines.* 7. *sed qui oculis medentur, et coarguendis valent furibus, nam quisquis sacramento raptum negat, lumina aquis attrectat: ubi periurium non est, cernit clarius, si perfidia abnuit, detegitur facinus caecitate, et captus oculis admissum fatetur.*[1]

Tanto le acque piovane come le sorgive erano sacre per il Sardo primitivo. Avevano esse una arcana virtù purificatrice che combatteva efficacemente il male in ogni sua forma: come dolore fisico, risanando gli occhi e le membra inferme, e come colpa morale, rivelando, pel tramite degli occhi, il colpevole spergiuro.

[1] Cfr. Isidor. *Etymol.* XIV 6, 40; Priscian. *Perieg.* 466 sgg. (Poetae latini minores ed. Baehrens IV p. 290).

Questa ordalia per l'acqua era praticata dai Sardi specialmente nei casi sospetti di furto. Alcune statuette di bronzo con quattro occhi trovate in Sardegna (Fig. 2 e 3) si prestano ad essere spie-



Fig. 2 e 3. Statuette sarde votive in bronzo nel Museo di Cagliari (*La relig. primitiva in Sardegna*).

gate come figure votive di persone che, avendo superato la terribile prova, ne erano uscite monde nella coscienza e rimunerate con un incremento di forza visiva.

Mentre la tradizione classica ci presenta i fatti della religione sarda quali li conobbero — in un tempo certo assai lontano dalle origini — scrittori d'altra razza, d'altra lingua e d'altra civiltà, gli avanzi monumentali non solo ci parlano dal suolo stesso della

Sardegna, ma, in base ai risultati dell'archeologia generale e speciale, si dispongono in un ordine successivo e relativamente cronologico che raggiunge — a ritroso — le epoche primordiali; e insieme, poi, i due ordini di informazioni, integrandosi a vicenda, ci permettono di disegnare un quadro abbastanza preciso della storia della religione sarda antichissima.

Seguendo l'evoluzione delle forme di sepoltura in Sardegna, noi possiamo anche seguire, parallelamente, le fasi successive della religione dei morti. La quale non fu stazionaria, ma, partendo da un animismo primitivo di grado inferiore, arrivò ad un animismo più complesso, e da questo si incamminò, a quanto sembra, verso forme superiori della evoluzione religiosa.

La più antica forma di sepoltura sarda è la piccola grotta o camera sepolcrale scavata nella roccia. Queste grotticelle generalmente si rinvengono a gruppi, a volte così numerosi da dare quasi l'impressione di una necropoli, per esempio, nel territorio di Alghero (Sardegna nord-ovest)[1]. Esse hanno riscontri notissimi nell' archeologia preistorica del continente — sì italico che europeo —, e sono generalmente riferite all'epoca che segna la transizione dall'età della pietra alla prima età dei metalli (eneolitica), pur non potendosi escludere che si sia continuato a scavarne anche in epoche posteriori. Già con questo primissimo tipo di sepolcro troviamo connessi alcuni elementi che accennano ad una religione rudimentale. Per esempio, sopra le pareti di qualche grotta, o sopra i pilastri che talora ne sorreggono la volta, si sono trovate delle figure scolpite, e una più di tutte frequente, che rassomiglia a una testa di toro fortemente stilizzata, qualche volta ridotta alle sole due corna[2]. Inoltre si sono trovati dentro le grotte alcuni idoli antropomorfi (Fig. 4), del tipo che s'incontra sovente nella civiltà

[1] A. Taramelli *Alghero: Nuovi scavi nella necropoli preistorica a grotte artificiali di Anghelu Ruju*, Monumenti antichi pubblicati per cura della R. Accademia dei Lincei XIX 1909, 397 sgg. — Cfr. *Notizie degli scavi* 1904, 301; G. Pinza *Monumenti primitivi della Sardegna*, Monumenti antichi della R. Accad. dei Lincei, XI 1901.

[2] A. Taramelli *Alghero* 455 Fig. 37; cfr. 469 Fig. 46; 505 Fig. 70.

premicenea dell'Egeo, e che si suol chiamare 'cicladico'[1]. Nè va dimenticato il colore rosso che qualche volta si vede dato all'interno della grotta[2].

In una età meno remota compare in Sardegna un altro tipo di sepolcro, quello che oggi si chiama, con nome indigeno di sapore manifestamente *folklorico*, 'tomba dei giganti'. Nata per evoluzione dal *dolmen* secondo un principio struttivo (costruzione all'aperto) che si oppone decisamente a quello della escavazione rupestre a guisa di grotta, la tomba dei giganti è una specie di sepolcro collettivo destinato a una intera famiglia o forse a un gruppo di famiglie[3]. L'ampio vestibolo semicircolare (Fig. 5) che precedeva il sepolcro vero e proprio offriva l'ambiente



Fig. 4. Statuetta trovata entro una grotta sepolcrale di Alghero (*Monumenti dei Lincei* XIX).

[1] A. Taramelli *Alghero* 479 sgg.

[2] A. Taramelli *Alghero* 451. — Cfr. F. von Duhn *Rot und Tot* in questo Archivio IX 1906, 1 sgg.; ibid. p. 525 sgg; XI 1908, 157, 406.

[3] D. Mackenzie *Le tombe dei giganti nelle loro relazioni coi nuraghi della Sardegna*, Ausonia III 1908, 18 sgg.; *The dolmens, tombs of giants and nuraghi of Sardinia*, Papers of the British School at Rome V 1910, 89 sgg.

adatto allo svolgersi dei riti e delle cerimonie del culto, tra cui ci è esplicitamente attestato il rito dell'incubazione. Dicono infatti Aristotele e i suoi commentatori Simplicio e Filopono[1], che in Sardegna vigeva il costume di dormire presso le tombe degli eroi, i quali eroi — soggiungono — erano i figli di Herakles e delle Thespiadi, venuti sotto la guida di Iolaos a colonizzare la Sardegna[2]. Qui si tratta di una leggenda indigena tradotta in veste greca: come Iolaos è, in linguaggio mitico ellenico, il Sardus Pater, non altrimenti gli Heraklidi sono la traduzione nello stesso linguaggio di quegli avi indigeni eroizzati, il cui ricordo si tramandò di generazione in generazione sino al *folklore* moderno, dove essi appaiono col nome di *giganti*. Diceva la saga indigena — riportata da Simplicio e da lui riferita agli Heraklidi — che questi eroi avevano conservati intatti i loro corpi, così da non offrire sembianza di cadaveri, ma di dormienti. Qui assistiamo al divenire del mito dal rito: e il rito è appunto quello dell'incubazione, perchè coloro che la praticavano cadevano quasi in un sonno letargico che durava — a testimonianza degli autori citati — per più giorni e più notti consecutive. In realtà mi sembra che nessuna difficoltà si opponga a identificare le tombe dei giganti con le tombe degli eroi della tradizione.

Fig. 5. Pianta di una *tomba dei giganti* (*Ausonia* III).

[1] Aristot. *phys.* IV 11, 1; Simplic. in Aristot. *l. c.* pag. 218, 21 (Comment. in Aristotelem IX 707); Philop. in Aristot. *l. c.* (Comment. in Arist. XVII 715). — Cfr. Tertullian. *de anima* 49.

[2] Cfr. Diodor. IV 29; V 15; Pausan. VII 2, 2; IX 23, 7; X 17, 5.

Procedendo, si presenta un'altra identificazione. L'ultima evoluzione della sepoltura sarda avviene quando essa si trasforma in un tempio. Così nasce il tempio di Iolaos *(sepulcro eius templum addiderunt)*, cioè del grande iddio indigeno, il Sardus Pater: il che equivale a dire, in linguaggio storico-religioso, che dall'avo eroizzato nasce la figura del dio. Dall'animismo si passa al teismo. Ora, il tempio della tradizione letteraria[1] si identifica con un tipo di santuario che ci è stato rivelato dagli scavi recenti: un santuario assolutamente caratteristico e tale che non ha riscontri nell'architettura religiosa del mondo classico: un edificio che si connette per il suo tipo struttivo alla tradizione megalitica, affermando, così, in modo non dubbio il suo carattere autoctono, ma che rappresenta questa tradizione nella sua fase più recente, più evoluta e più completa[2]. Un ampio vestibolo (Fig. 6), dove si consumavano i sacrifici, metteva capo a una scala, che scendeva sotto terra fino alla base di una specie di pozzo circolare coperto superiormente da una volta a cupola (Fig. 7). In fondo era una conca scavata nella roccia, la quale doveva essere protetta da un coperchio e doveva contenere un liquido, evidentemente un liquido sacro, e precisamente l'acqua che serviva ad operare le guarigioni miracolose e a denunziare i colpevoli di furto.

Questo fatto ci dice che nella fase più evoluta della religione sarda, presso il santuario del Sardus Pater, vennero a trovarsi giustaposti e fusi i due elementi religiosi primordiali dell'animismo e del naturalismo.

Infatti la religione naturalistica dell'acqua dové pure dal canto suo percorrere, come quella dei morti, certe sue fasi di sviluppo. Il concetto che informa l'ordalia per l'acqua, come ogni altra prova ordalica, proviene dalla credenza in una energia latente e possente

[1] *κατεσκεύασε δὲ* (*ὁ Ἰόλαος*) *καὶ . . . θεῶν ναούς*: Diodor. V 15.

[2] A. Taramelli *Notizie degli scavi* 1909, 412; 1911, 291. R. Pettazzoni *Le antichità protosarde di Santa Vittoria*, Bullettino di paletnologia italiana, XXXV 1909, 159 sgg. — G. Spano *Bullettino archeologico sardo* III 1857, 65 sgg.; A. Mayr *Globus* LXXXVI 1904, 135; Lovisato *Bollettino della società adriatica di scienze naturali in Trieste* XX 1900, tav. III 1, 2.

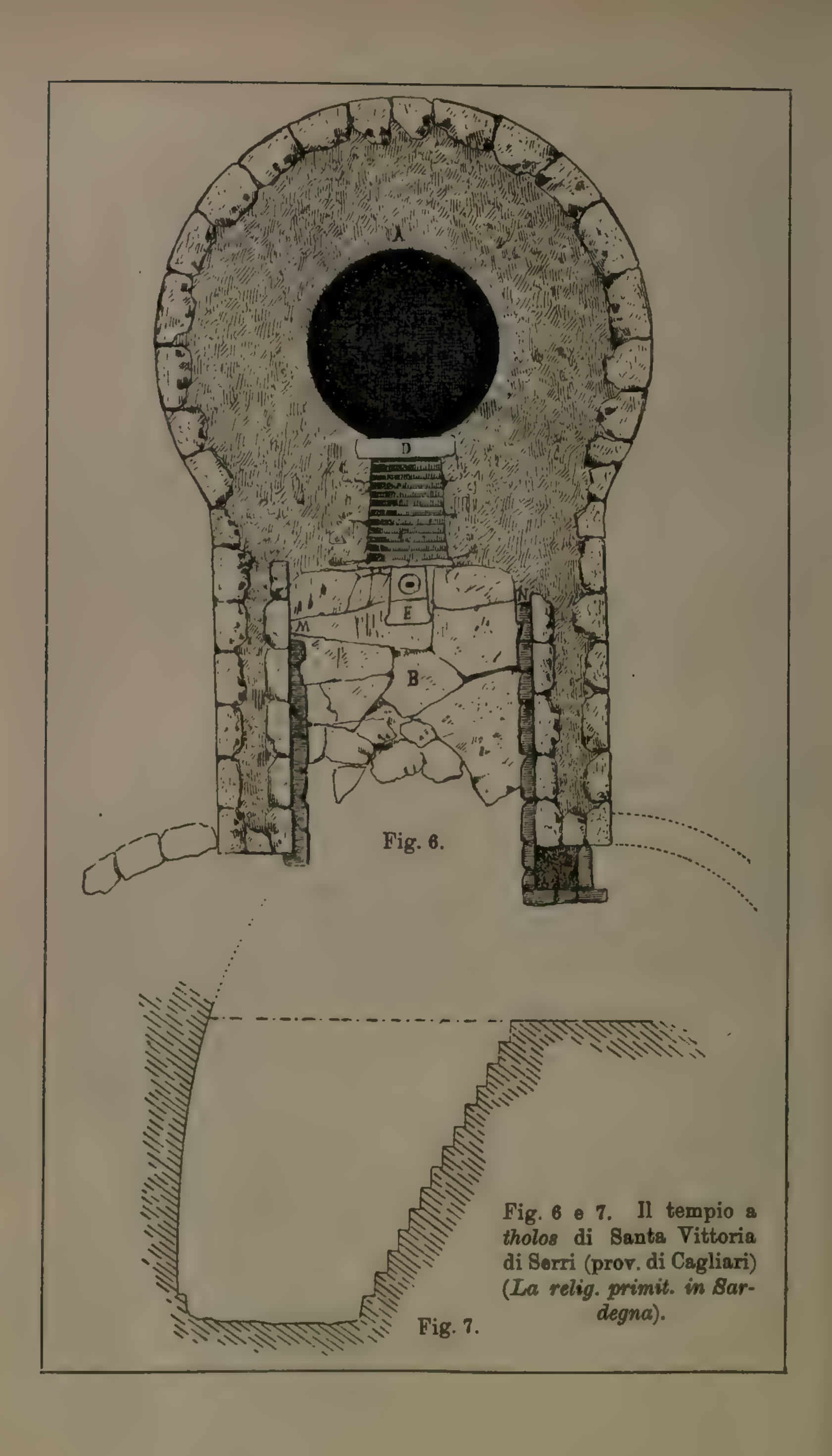


Fig. 6 e 7. Il tempio a *tholos* di Santa Vittoria di Serri (prov. di Cagliari) (*La relig. primit. in Sardegna*).

che emana dalle cose della natura: una credenza di tipo magico affine a quella del *mana* e dell'*orenda*, e — per citare una ambiente più vicino alla Sardegna — del *džo* presso gl'indigeni della costa di Guinea[1]. Questa credenza ed altre analoghe e connesse, noi possiamo bene attribuirle, senza tema di errare, alla mentalità religiosa dei Sardi primordiali; ma poi esse vennero meno, e certo erano scomparse del tutto al momento in cui si era compiuto quel processo evolutivo che portò ambo le forme della religione sarda a confluire sulla figura del Sardus Pater.

Da un lato il gruppo multiplo degli avi eroizzati si singolarizza — per un processo mitico ben noto — nella figura unica e somma di un solo eroe, che prelude al dio. Dall'altro l'acqua, dotata in origine di un suo intimo e arcano potere, finisce per diventare soltanto uno strumento di grazia o di castigo nelle mani di un dio benefico e morale. Così l'animismo e il naturalismo e, col naturalismo, la magia, confluiscono insieme nella figura del dio supremo. Riti e concezioni magiche, riti e concezioni animistiche, tutti si risolvono in lui. Egli è il centro e il fulcro delle credenze indigene. Quando la sua figura sorge sull'orizzonte religioso, sembrano tramontare, o meglio, fondersi e confondersi nella sua luce tutti i fantasmi preesistenti, preformati nella coscienza religiosa delle età anteriori.

Come si spiega questo fatto? In gran parte con le vicende storiche della Sardegna. Nell'incalzare delle invasioni straniere, nel succedersi delle genti semitiche, greche e romane, apportatrici di civiltà nuove, ma tutte estranee e tutte ostili allo spirito indigeno, nelle lotte lungamente e tenacemente combattute contro gl'invasori, il dio divenne il simbolo ideale della stirpe: la sua figura crebbe smisuratamente nella coscienza della gente sarda. Incarnazione dell'idea nazionale, egli sopravvisse attraverso i secoli nelle memorie e nella fede del suo popolo, partecipe dei suoi destini, idea indelebile del suo pensiero.

Ma forse, anche, preesisteva una credenza latente e primordiale

[1] C. Spieth *Zaubermittel der Evheer in Togo*, Globus LXXXI 1902, 314.

in un essere supremo — quale si trova non di rado presso le religioni dei primitivi —, la quale, rievocata nei momenti più travagliati della storia del popolo sardo, rivisse nella figura dominante del Sardus Pater.

Questi fatti e queste idee che possono parere esposti in una forma alquando dogmatica, sono stati da me trattati più ampiamente e, per quanto fu possibile, documentati in un lavoro speciale su *La religione primitiva in Sardegna*[1].

Il mio intento è, ora, di illustrare una scoperta della quale non potei tener conto in quella mia pubblicazione, e che, in base ai risultati acquisiti, assume un particolare valore in ordine alla ricostruzione dell'antichissima storia religiosa della Sardegna.

A Tonara, nella regione centrale dell'isola, alle falde del Gennargentu — dunque in quella zona che fu per più lungo tempo inaccessibile alle influenze straniere, e dove le tradizioni indigene si affermarono e si continuarono più salde e più tenaci che altrove —, si è trovata una piccola grotta, che per il tipo della pianta e il modo della costruzione appartiene indubbiamente alla classe delle grotte sepolcrali da noi accennate, per quanto la mancanza di trovamenti, dovuta, a quanto sembra, ad antiche violazioni, non consenta di assegnarla con certezza a questo o a quel periodo della preistoria sarda. Questa grotta presenta una cella principale in cui si aprono due altre celle secondarie (Fig. 8 e 9). La cella principale è poi preceduta da un'antecella o vestibolo irregolarmente circolare. Nel mezzo di questo vestibolo, lungo l'asse che va dall'ingresso esterno alla porta (interna) della cella, si è trovato nel suolo un incavo in forma di conca circolare, avente 45 cm. di diametro e 8 di profondità. „Il carattere dell'incisione nella durissima puddinga — dice lo scopritore[2] — mostra la contemporaneità di questo bacino con tutto il resto del lavoro

[1] Piacenza 1912.

[2] A. Taramelli *Ricerche di antichità preistoriche e romane nel territorio di Tonara*, Notizie degli scavi 1911, 384 sgg.

di scavo della tomba..... Il fondo conteneva terriccio carbonioso e ceneri, e diede anche una grossa scheggia o coltellino di ossidiana,

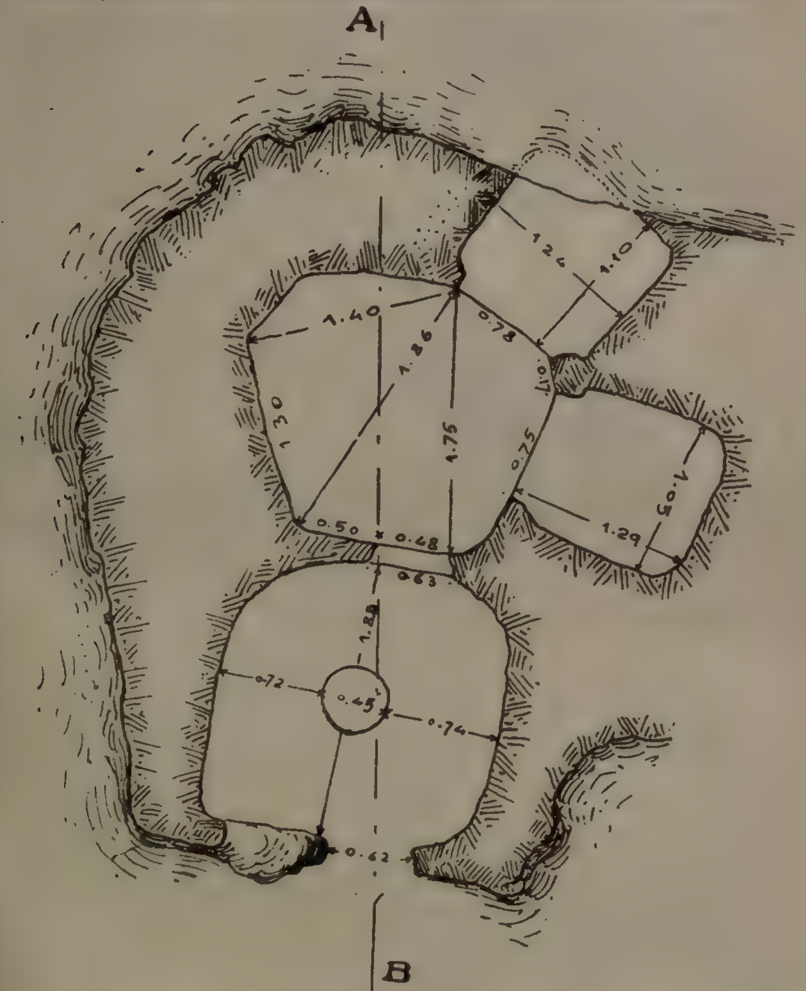


Fig. 8. Pianta della grotta sepolcrale preistorica di Tonara (*Notizie degli scavi* 1911).

roccia assolutamente mancante sul luogo."

La forma dell'incavo, la sua regolarità, la sua accuratezza, la somma di lavoro che fu necessario per eseguirlo fanno credere

che esso fosse destinato a uno scopo ben preciso, e tale che per essere raggiunto richiedesse appunto così fatta opera, di quella determinata forma e natura. Non si praticò nella roccia durissima un simile incavo se non per deporvi qualche cosa che non poteva essere deposto altrimenti. Il contenente fu fatto per il contenuto. E questo contenuto fu un liquido[1].

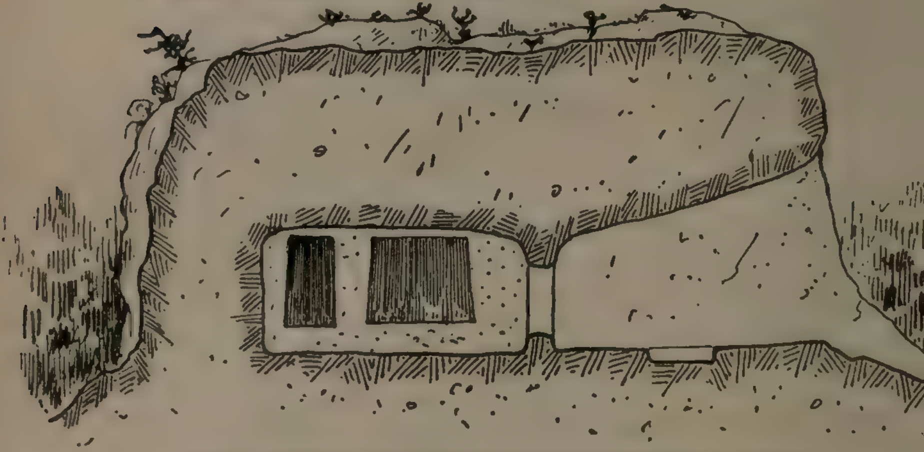


Fig. 9. Sezione della grotta sepolcrale preistorica di Tonara (*Notizie degli scavi* 1911).

Qui il pensiero corre spontaneamente a quel complesso di varie credenze e usanze comuni fra i nostri volghi, nonchè presso alcuni 'selvaggi', in virtù delle quali l'acqua figura assai spesso come un elemento del culto dei morti.

Per esempio: è stato assodato che accanto ai riti destinati genericamente a provvedere di cibi e bevande gli spiriti dei

[1] Il Taramelli pensò a un foculo destinato per un culto funebre a base di sacrifizi consumati sulla fiamma. Un fuoco, per essere acceso, non ha bisogno di un così fatto focolare che lo contenga. Naturalmente l'incavo poté essere utilizzato in epoche posteriori per accendervi il fuoco: di qui deriveranno i residui carboniosi. Si tenga presente che la tomba fu violata e frugata già in antico: 'rinettata completamente la tomba, essa rivelò di essere stata completamente spazzata della sua suppellettile primitiva . . . La presenza di varii frammenti di stoviglie romane lascia supporre che in questa età l'antica tomba fosse stata violata per dar luogo a nuove sepolture' (Taramelli *Notizie degli scavi* 1911, 387).

trapassati, esiste anche un rito speciale determinato dal bisogno specifico del dissetamento attribuito all'anima dei morti. G. Bellucci[1] ha studiato questo rito nelle fasi più antiche della preistoria italica, riscontrandolo già, a quanto sembra, nell'età neolitica (tomba di Sepino, Campobasso), ma specialmente nell'età del ferro (necropoli di Terni); e ha citato a riscontro le usanze analoghe che persistono presso i volghi odierni dell'Italia centrale, nonchè presso alcuni selvaggi (Mincopies). Generalmente si tratta di vasi deposti (a piedi del cadavere, secondo il rito costante nella necropoli di Terni), con dentro il liquido destinato a provvedere al dissetamento. Ma nell'Africa settentrionale si usa anche praticare delle piccole cavità alla base delle pietre tombali, per versarvi l'acqua — o fare che vi si raccolga la pioggia — destinata al medesimo scopo.

Tutta un'altra serie di usanze è fondata sulle proprietà purificatrici dell'acqua; la quale, come è deposta accanto al morente o al morto da poco, così talvolta è deposta accanto alla tomba, perchè l'anima del morto possa non solo dissertarvisi, ma anche farvi le sue abluzioni[2].

[1] G. Bellucci *Sul bisogno di dissetarsi attribuito all'anima dei morti,* Archivio per l'antropologia e l'etnologia XXXIX 1909, 213. Sarà anche da tener presente quel gruppo di credenze che si riferisce alla sete delle anime dei morti (specialmente dei morti di morte violenta, e più specialmente degli appiccati) concepita come causa di siccità (O. Janiewitsch *Durstige Seelen*, nell'Archivio XIII 1910, 627; cfr. anche i titoli sepolcrali coll' iscrizione *Δοίη σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ*, A. Dieterich *Nekyia* 95; e Propert. V 5, 2). Onde anche, per ottenere la pioggia, si usa spargere acqua sulle ossa di un morto. Questa usanza è stata osservata in Algeria (A. Wiedemann *Regenzauber*, nell'Archivio XIV 1911, 640). Un ulteriore riscontro è offerto da un ambiente che è anche più intimamente connesso con la Sardegna: la Corsica; dove per ottenere la pioggia si portava in processione, fino a pochi anni fa, una testa di morto, che poi era gittata da un fanciullo dentro un ruscello: F. C. Conybeare *The use of a skull in a rain-making ceremony in Corsica*, Folk-Lore XIX 1908, 332; cfr. R. Pettazzoni *La religione primitiva in Sardegna*, 110.

[2] P. Sartori *Das Wasser im Totengebrauche*, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, XVIII 1908, 353, 375. — Cfr. I. Goldziher *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel*, Archiv für Religionswiss. XIII 1910, 20.

Comunque sia di tali riscontri, e per quanto degni essi appaiano di esser presi in considerazione, io ritengo che nel caso specifico della tomba sarda la nostra attenzione debba rivolgersi in primo luogo a quanto ci è noto sul suolo stesso della Sardegna. Se applichiamo qui il principio dell'ambiente culturale — o, secondo il Farnell, dell'*adjacent anthropology* —, dobbiamo constatare, anzi tutto, che il fatto rituale dell'epoca eneolitica (?) non resta isolato, ma s'inquadra in un complesso ben definito di fenomeni religiosi locali.

Sappiamo, infatti, che la religione sarda conobbe il culto dei morti e il culto delle acque. Sappiamo inoltre che nella fase religiosa più evoluta e completa questi due culti si trovarono associati: idealmente intorno alla figura del sommo dio indigeno, e materialmente nei templi a pozzo che avevano il loro elemento essenziale nella conca rupestre protetta da un'alta volta e contenente l'acqua consacrata, guaritrice di morbi e avente virtù di sanzione sopranaturale nella pratica dell'ordalia.

L'idea che si presenta spontanea è che l'incavo circolare della grotta funebre di Tonara sia, se non il prototipo, almeno l'antecedente della conca rupestre circolare dei templi a pozzo: antecedente cronologico, e, insieme, equivalente ideale, in quanto dovè servire in origine a contenere l'acqua destinata a una pratica religiosa connessa, come che sia, col culto dei morti dormienti entro la cella l'eterno sonno.

Che sin d'allora si trattasse di pratiche ordaliche, non siamo in grado di asserire con sicurezza. Certamente il fatto più importante è di trovare agli albori della religione Sarda associati quei due medesimi elementi sui quali essa ci appare costituita nelle sue fasi più evolute e a noi meglio note.

Lo studio della religione sarda ci dà la possibilità — davvero non frequente nella scienza delle religioni — di penetrare le idee religiose di un popolo preistorico e di seguirle nel loro svolgimento successivo.

Le religioni preistoriche hanno per lo studioso un effettivo

vantaggio sopra le religioni dei popoli incolti moderni, se e in quanto i loro fatti possono disporsi in serie successive. Allora veramente la paletnologia diventa preistoria. A tale effetto occorre che i dati archeologici siano integrati da una qualsiasi tradizione.

In questa condizione singolarmente favorevole si trova — non ostante la scarsezza dei dati tradizionali — lo studio della religione sarda.

In Sardegna troviamo un culto dei morti associato con pratiche che richiedono l'uso dell'acqua. Tale associazione non è certo infrequente nella tipologia dei culti animistici. Ma in Sardegna assume un particolare valore perchè da questi principi già vediamo disegnarsi l'avvenire della religione Sarda: la figura dell'avo eroizzato che assurge alla dignità di dio, l'acqua consacrata che diviene strumento ordalico nei crimini controversi, e finalmente la fusione dei varii elementi e il loro concentrarsi sulla figura culminante del Sardus Pater, in cui si riassumono tutte le correnti dell'antico pensiero religioso sardo; così come sul vertice della cupola sacra, che dominando l'orlo ripido della *giara* era visibile di lontano, dalle valli digradanti intorno, dai campi sottostanti, dai sentieri praticati su per gli opposti monti si volgevano gli sguardi e i cuori commossi e i voti fervidi degli isolani, in attesa che la ricorrenza di una sacra festa solenne li radunasse vicino ed intorno al tempio venerato del nume.

Über die äußere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen

Von **Otto Waser** in Zürich

Vorbemerkung. Mit den Vorstellungen, die sich die Alten, insbesondere die Griechen von der äußern Erscheinung der Seele machten, hat sich Erwin Rohde in seinem unvergänglichen Buche *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* nicht beschäftigt; darüber ist außer der nützlichen, aber dürftigen Jenenser Dissertation von Richard Hirsch *De animarum apud antiquos imaginibus*, Leipzig 1889, namentlich zu vergleichen die überaus verdienstliche Arbeit von Georg Weicker *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*, eine mythologisch-archäologische Untersuchung, Leipzig 1902[1], hervorgegangen aus des Verfassers Dissertation *De Sirenibus quaestiones selectae*, Leipzig 1895, und neuerdings wiederum zugrundegelegt dem Artikel *Seirenen* in Roschers *Ausführlichem Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* IV 601—639, wo Weicker das Gesamtmaterial in größerer Abgeklärtheit und auch wieder viel Neues bietet. Dem Eidolon ist von Alfred Körte ein trefflicher Artikel gewidmet in Pauly-Wissowas *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* V 2084—2096. Aber Seelenvogel (und was damit zusammenhängt) und Eidolon bilden nur einen Teil der Vorstellungen. Übersichten über die verschiedenen äußeren Erscheinungsformen der Seele (in der Meinung der Alten) streben an die Artikel *Psyche* in dem *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* von Ch. Daremberg und Edmond Saglio (von Georges Nicole in Genf) und in Roschers *Myth. Lexikon*, ungefähr gleichzeitig entstanden, nicht ohne gewisse Wechselbeziehung. Was ich vor fünf Jahren für Roschers Lexikon über der Seele äußere Gestalt zusammengestellt, möchte ich in der folgenden Studie einer erneuten Behandlung unterwerfen und nach verschiedenen Seiten ausbauen, dabei natürlich Wiederholung von Gesagtem möglichst vermeiden. Für die Betrachtung behalte ich bei die Einteilung in die drei Hauptabschnitte: Seelenvogel bez. Seelentier, Eidolon, Psyche-Schmetterling.

[1] Vgl. dazu die Besprechungen von G. F. Hill *Class. Rev.* XVII 1903, 375 f.; W. H. Roscher *Wschr. f. klass. Philol.* XX 1903, 895 ff.; Sam Wide *Berl. philol. Wschr.* XXIII 1903, 780 ff.; R. Wünsch *Hess. Blätter f. Volksk.* II 1903, 151 f.; O. Gruppe *Die mythol. Lit.* 1898—1905, 354 ff., sowie Weickers Nachtrag *Ath. Mitt.* XXX 1905, 207 ff.

I Seelenvogel bez. Seelentier

Eine, wie wir sehen werden, weitverbreitete, sozusagen überall begegnende Vorstellung ist die vom Seelenvogel, auf griechischem Boden zumal in der Gestalt der sogenannten Grabsirene nachweisbar. Diesen Seelentypus hat schon Collignon in der Revue archéologique von 1875 (XXX 203) konstatiert, und in dem Handbuch der „Archäologie der Kunst“ von Karl Sittl (1895) findet sich (S. 844) die ausführlichere Darlegung: „Die Geister der Verstorbenen erscheinen als kleine geflügelte Wesen, einst als Vögel mit Menschenköpfen (wie in Ägypten die Seele[1] ein Vogel ist mit Menschenkopf, manchmal sogar mit Armen, S. 433), dann als kleine geflügelte Menschen — Kriegern fehlen die Flügel — später ähnlich den Eroten“... Sehen wir nun näher zu. „Aus der richtigen Erkenntnis des Verhältnisses zwischen Homer und dem Volksglauben (von Rohde zwar nicht zuerst gefunden, aber zur allgemeinen Anerkennung gebracht) ergab sich von selbst, daß die später in der bildenden Kunst wie in der Literatur, im Totenkult wie im Aberglauben fortlebenden Vorstellungen von den Sirenen nicht durchaus aus der Odyssee abzuleiten, vielmehr zum Teil als die Ausläufer der volkstümlichen Anschauungen zu betrachten seien, die das Epos aufgenommen und verklärt hatte“[2], und so hat auch Weicker, ausgehend von den Sirenen als Totengeistern, fußend auf den Forschungen von Rohde und Crusius, zumal auf des letztern Aufsatz „Die Epiphanie der Sirene“[3], die Vogelgestalt nachgewiesen als die älteste Vorstellung, die man sich von der äußeren Erscheinung der Seele machte. Dem „Seelenvogel“ in seinen wechselnden Gestalten ist er in seiner Monographie nachgegangen und hat ein ungemein reiches Material zusammengetragen, frei-

[1] Hier hätte Sittl *ba* sagen sollen statt *ka*, vgl. z. B. Alfred Wiedemann *Die Religion d. alten Ägypter* S. 127. Friedr. von Duhn in diesem *Archiv* XII 1909, 184.

[2] Gruppe a. O. S. 854. [3] *Philol.* L 1891, 93—107.

lich gelegentlich auch sein Prinzip überspannt[1]: ob man in allen von ihm ins Feld geführten Fällen auf eine andere Deutung verzichten könne, bleibt die Frage. Den Kunsttypus des Seelenvogels leitet Weicker wohl mit Recht von den alten Ägyptern her, die in ihren Hieroglyphen die Seele unter dem Bild eines Vogels darstellten[2], und zwar ist es der Ba, der die Gestalt eines Vogels hat, gewöhnlich mit menschlichem Kopf und menschlichen Händen, der am ehesten unsern Vorstellungen von der Seele entspricht.[3] Nach Roschers Erkundigungen gehören diese Seelenvogeltypen mit ihren „Hosen“ und „gekreuzten Flügelspitzen“ dem Typus der in Ägypten so häufigen Sperber und Geier (?) an, die beide in der ägyptischen Religion und Kunst eine ganz hervorragende Rolle gespielt haben und als nach Blut und Aas gierige Tiere ganz von selbst zu „Seelentieren“, d. h. zu Inkarnationen der vom Körper befreiten Seelen werden mußten. Noch im sogenannten Nebengrab der alexandrinischen Nekropole von Kôm-esch-Schukâfa erscheint gelegentlich der Seelenvogel, im Profil nach rechts, ein unbärtiger menschenköpfiger Vogel mit Uräus über der Stirn, mit der Sonnenscheibe zwischen Kuhhörnern auf dem Kopf, mit Gehänge über der Brust, so in einer Wandmalerei, die etwa ein halbes Jahrhundert jünger ist als die ägyptisierenden Fresken des dritten Stiles von Pompei.[4] Offenbar in diesen Zusammenhang hinein gehört auch das sogenannte Harpyienmonument von Xanthos in Lykien vom Ausgang des sechsten Jahrhunderts v. Chr. Wir sehen da zweimalzwei „Harpyien“ (oder Sirenen?) als Todesdaimonen, gewissermaßen Todesengel in Vogelgestalt mit weiblichem Kopf

---

[1] Vgl. Hill a. O., Gruppe a. O. S. 355, Roscher a. O., R. Hackl in diesem *Archiv* XII 1909, 204 ff.; doch geht dieser wohl zu weit, wenn er sagt: „Nur in den Fällen, wo die Menschenvögel wirklich in der Eigenschaft als Seelenvögel charakterisiert sind, dürfen sie auch so benannt werden, in allen übrigen Fällen nur Sirenen.“

[2] Weicker *Seelenvogel* S. 85. [3] Vgl. z. B. Wiedemann a. O.

[4] Vgl. Theodor Schreiber *Die Nekropole von Kôm-esch-Schukâfa* S. 150 f. Tf. LXII und mein Referat in d. *D. Lit.-Ztg.* XXX 1909, 2375.

und weiblichen Brüsten, mit eiförmigem Abschluß des Körpers, Eidola (s. u.) von Verstorbenen wie kleine Kinder in den Armen entführen.[1] An die älteren ostgriechischen Typen schließen sich die des griechischen Mutterlandes (Chalkis, Korinth, Boiotien, Attika) an, dann die der ostgriechischen Kunst in hellenistischer Zeit, endlich die der westgriechisch-italischen Kunst (Etrurien, Campanien, Unteritalien, Rom). Nur ein paar Proben. Für Korinth ist besonders bemerkenswert das häufige Vorkommen von bärtigen Sirenen und solchen mit Kalathos auf dem Kopf, und ein Unikum in der Vasenmalerei ist der behelmte Menschenvogel des korinthischen Kugelaryballos zu Karlsruhe (Nr. 81)[2], wohl die Seele eines Kriegers repräsentierend. Sodann bietet im Kreis der korinthischen Vasenbilder „das erste sichere Beispiel für eine Seelenvogeldarstellung“ der Kugelaryballos in Münchner Privatbesitz, den R. Hackl in diesem Archiv[3] wiedergegeben hat: vor der Sirene liegt hier ein Mann auf dem Rücken mit leicht emporgerichtetem Kopf und halb gehobenen gestreckten Armen, offenbar in die Gewalt des Seelenvogels gegeben, der seine mächtigen Fittiche wie die Schatten des Todes über ihn ausbreitet; am nächsten kommen die Darstellung eines spätetruskischen Skarabaios und die eines altkorinthischen Tontäfelchens.[4] Eine, wie es scheint, selbständige Schöpfung der attischen Kunst liegt vor in dem Flugschema der Sirene, wie es z. B. auf der Exekias-Amphora im Louvre (F 53) und auf einer kleinen attisch-schwarzfigurigen Amphora des Cabinet des médailles (Nr. 817) verwendet ist, und diesen attischen Sirenen

[1] Vgl. dazu die westgriechische Terrakotte im Berliner Antiquarium bei Weicker S. 7 Fig. 5; Hinweis auf das „Harpyienmonument“ bei Weicker *Seelenvogel* S. 7, 32 f., 125 f.; über die (wirklichen) Harpyien in der Funktion von Todesgenien und ihre mannigfache Beziehung zum Seelenreich vgl. Sittig in Pauly-Wissowas *Real-Encycl.* VII 2419 f., 29 ff.

[2] Vgl. Weicker S. 35 Fig. 15. Daremberg-Saglio Fig. 5839. Roscher III 3215 Abb 2.

[3] XII 1909, 204 ff., danach bei Roscher IV 610 Abb. 2.

[4] Vgl. Weicker S. 7 Fig. 2 und S. 142 Fig. 64, wiederholt bei Roscher IV 613 Abb. 3.

im Flug dürfte nachgebildet sein diejenige unter dem Henkel einer korinthischen Oinochoë im Britischen Museum (A 1353).[1] Erst in der jüngern attischen Sepulkralskulptur erscheinen die sogenannten Grabsirenen.[2] Diese auf Gräbern stehenden Sirenen pflegte man früher zu deuten als Sinnbild der fortwährend tönenden Klage um den Toten; dagegen erscheint einleuchtend die erst von Weicker mit aller Bestimmtheit ausgesprochene Auffassung, daß diese Sirenen Abbilder der entschwundenen Seelen seien. Noch hat sich kein Beispiel gefunden, das über die letzten Jahrzehnte des fünften Jahrhunderts hinaufreichte, und doch läßt die Darstellung der auf dem Grabmal stehenden musizierenden Sirene auf ältern weißgrundigen Lekythen entsprechende plastische Werke schon für das sechste Jahrhundert vermuten. Unterscheiden lassen sich musizierende und klagende Grabsirenen, und bei den letztern kehren fast regelmäßig die gleichen Trauergebärden des Haarraufens oder Schlagens an die Brust wieder; seltener sind andere Typen, z. B. Grabsirenen, die das Motiv der trauernden Dienerin[3] wiederholen.[4] Aus diesen Darstellungen ergibt sich auch das richtige Verständnis für zwei weitere Denkmäler. In einer altertümlichen Darstellung zu Koroneia, dem Werk des Thebaners Pythodoros, trug Hera Sirenen auf der Hand. Daß des Pausanias Erklärung für dieses Attribut nicht genügt, ist zugestanden; ebensowenig befriedigt die neuere: bei dem aphrodisischen Charakter der Sirenen beziehe sich deren Beigabe auf Hochzeit, Ehe und insbesondere Kinderzucht[5], wogegen einleuchtend ist die Deutung dieser Hera mit den Seelenvögeln auf eine echte chthonische Göttin.[6] Bei Euripides Hel. 168 f. heißen die Sirenen Töchter der Chthon,

---

[1] Vgl. Weicker S. 161 Fig. 82 und S. 144 Fig. 68. Roscher III 3215 Abb. 3 und 4.
[2] Vgl. z. B. Bruckmannsche Tf. 549.
[3] Furtwängler *La coll. Sabouroff* I Tf. 15—17. Bruckmannsche Tf. 534.
[4] Ausführlicher darüber Weicker S. 171 ff.
[5] Zu Paus. IX 34, 3 vgl. z. B. Roscher I 2133, 15 ff., Hitzig-Blümner Paus. III 497.
[6] Weicker *Seelenvogel* S. 13. S. Wide in diesem *Archiv* X 1907, 261.

Hera aber ist mitunter die Erde[1] und daher Herrin der Unterwelt und der Seelen; gerade im Lokalkult des boiotischen Koroneia scheint diese chthonische Seite im Wesen der Hera besonders lebendig geblieben zu sein, wie denn überhaupt Boiotien in allen auf den Totenkult bezüglichen Gebräuchen und Anschauungen hervorragend konservativ war. Und nicht minder zutreffend hat Otto Crusius ein hellenistisches Reliefbild zu Paris in der Sammlung Froehner als „erotischen Alptraumtypus“ erklärt.[2] Dagegen gehört nicht hierher der „Androsiren“ in pompeianischen Wandgemälden: in ihm klingt nicht etwa noch der hocharchaïsche Typus der bärtigen Sirene nach, vielmehr erscheint er gleich andern schwebenden Figuren rein dekorativ verwendet, entsprungen dem Bedürfnis formaler Responsion.[3]

Doch nicht allein der menschenköpfige Vogel gilt als Abbild der Seele, auch in reiner Vogelgestalt ward sie im Bilde wiedergegeben — „wenn durch andere Umstände der daimonische Charakter des Vogels unverkennbar ist“, fügt Weicker vorsichtig bei in dem spätern Aufsatz, wo er im Zusammenhang mit dem Seelenvogel „Hähne auf Grabstelen“ behandelt.[4] Und in der Tat schließt sich direkt an die Darstellung der Leier spielenden Sirene auf einem altarähnlichen Grabpfeiler, wie wir sie auf der weißgrundigen Lekythos im Britischen Museum B 651 sehen, jene andere an auf einer ziemlich gleichzeitigen weißgrundigen Lekythos im Nationalmuseum zu Athen, nur daß hier zwischen den beiden Greisen (statt der Sirene) der Hahn rechtshin auf dem Grabmal steht.[5] Und ebenso treffen

[1] So nach der Deutung Milanis, vgl. Gruppe *Myth. Lit.* 1898—1905 S. 508.

[2] Vgl. Theodor Schreiber *Hellenist. Reliefbilder* Tf. LXI („Silen und Sirene“), dazu Crusius *Philol.* L 1891, 93 ff., wiederholt bei Roscher IV 615 Abb. 8, bezeichnet als „Symplegma von Sirene und Landmann“.

[3] Vgl. Weicker *Seelenvogel* S. 181 f.

[4] *Ath. Mitt.* XXX 1905, 207—12, vgl. dazu Eugen Fehrle *Der Hahn im Aberglauben*, Schweiz. Archiv f. Volksk. XVI 1912, 65—75 (67, 11).

[5] Vgl. Roscher III 3218 Abb. 7 und 8. *Schweiz. Archiv. f. Volksk.* a. O. Fig. 2.

wir z. B. eine Sirene mit Haube auf niederm Grabhügel stehend vor einer dorischen Säule, das andere Mal den Hahn neben dem Grabpfeiler.[1] Einen gewöhnlichen Vogel als „Seelenvogel" sehen wir z. B. auch hinter der Todesgöttin (Persephone?) emporstreben auf einem in Boiotien (Mykalessos?) vermutlich in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts entstandenen Teller im Nationalmuseum zu Athen (Nr. 537)[2], ferner über dem von der geflügelten Eos weggetragenen Leichnam des Memnon rechtshin fliegend, direkt über des Toten Mund, auf der kleinen rotfigurigen Amphora der Sammlung Bourguignon zu Neapel.[3]

Wenngleich die bildlichen Darstellungen die deutlichere Sprache reden, auch in der Literatur läßt sich wenigstens in Spuren noch ein Niederschlag erkennen von der alten Vorstellung von der Vogelgestalt der abgeschiedenen Seelen. Bei Homer heißt es wiederholt: „Die ψυχή entfliegt aus dem Leibe zum Hades"[4], und den Odysseus belehrt die Mutter, daß die Seele entfliege und dahinschwebe einem Traume gleich.[5] Und weiter: dem schlafenden Achill erscheint die ψυχή des Patroklos; wie er aber verlangend nach ihr die Hände ausstreckt zu einem letzten Lebewohl, da war sie entwichen unter die Erde, gleichwie ein Hauch, mit leisem Geräusch, wie es junge Vögel oder Fledermäuse verursachen; τετριγυῖα heißt es da (Il. XXIII 101) von der ψυχή: zwitschernd (der gleiche Ausdruck wird Il. II 314 von wirklichen Vögeln gebraucht) enteilt sie zum Hades. Und zwitschernd und schwirrend wie Fledermäuse, nach homerischer Auffassung doch wohl echte Vögel, folgen die Seelen der von Odysseus getöteten Freier Hermes, dem Seelengeleiter.[6] Und wiederum wird das Geschrei der Toten, die in der Unterwelt vor dem mit drohend gespanntem Bogen einherschreitenden

[1] Vgl. Roscher III 3219 Abb. 9 und 10.

[2] S. Wide *Ath. Mitt.* XXVI 1901, 147 ff. z. Tf. VIII. Gruppe a. O. 357. 455.

[3] *Ann. d. I.* LV 1883 tav. d'agg. Q. S. Reinach *Rép. des vases* I 347, 2.

[4] Il. XVI 856. XXII 362, vgl. auch XXIII 880. Batrachom. 208. 212.

[5] Od. XI 222, vgl. v. 207 f.

[6] Od. XXIV 5 ff.

Herakles erschreckt nach allen Seiten flattern, verglichen dem Geschrei der Vögel[1]; da erinnert Weicker daran, daß Herakles die Stymphalischen Vögel bekämpft hat, eine lokale Gattung gewalttätiger Seelendaimonen, die in der Ortssage ihre reine Vogelgestalt bewahrt haben: darum fliehen vor Herakles auch die Seelenvögel im Hades.[2] Das alles dürften Rudimente sein des vorhomerischen Glaubens an die Vogelgestalt der Menschenseele.[3] Vereinzelte Belege hierfür hat noch die spätere Literatur aufgespart. Man wollte gesehen haben, wie aus dem Mund des sterbenden Wundermannes Aristeas seine Seele in Rabengestalt entflogen sei[4], und vom sterbenden Demosthenes heißt es bei Lukian[5]: ὁ δὲ χαίρειν εἰπὼν ἀπέπτη. Weiße Tauben seien damals zum ersten Mal bei den Griechen erschienen, da des Mardonios Flotte am Vorgebirge Athos Schiffbruch erlitten[6] — soll es doch ein heute noch lebendiger Seemannsglaube sein, daß die Seelen ertrunkener Matrosen die Gestalt von Möwen annehmen[7]. Auch den Verwandlungssagen läßt sich manches Einschlägige abgewinnen: die erste Erzählung des Antoninus Liberalis, die von der Ktesylla, enthält den auch in christlichen Legen-

[1] κλαγγὴ νεκύων . . . οἰωνῶν ὥς Od. XI 605. 633.

[2] Weicker *Seelenvogel* S. 21, 1. Nicht mehr zu folgen vermögen wir, wenn Weicker weiterhin (S. 22) als „eins der besten Zeugnisse für die Vogelgestalt der Seele bei Homer" auch den Traum der Penelope heranzieht, Od. XIX 536 ff., ein Adler habe ihr zwanzig Gänse erwürgt, darauf sich zu erkennen gegeben als ihr Gemahl, der zurückgekehrt, den Freiern ein Ende zu bereiten. Dieser Traum ist doch wohl rein symbolisch zu verstehen und hat seine treffende Parallele in dem Kriemhildens von dem wilden Falken, den ihr zwei Aare zerfleischten.

[3] Vgl. auch Rieß *Rh. Mus.* N. F. XLIX 1894, 189 f. S. Wide *Ath. Mitt.* XXVI 1901, 153 ff. Norden *Verg. Aen.* B. VI S. 162, 1. Finsler *Homer* S. 469.

[4] Plin. n. h. VII 174, vgl. Herod. IV 15. Pauly-Wissowa *Real-Encycl.* II 878, 13 ff.

[5] *Δημοσθ. ἐγκ.* c. 50.

[6] Charon von Lampsakos Ath. IX p. 394 e. Ailian. v. h. I 15. *FHG* I 32, 3.

[7] S. Wide a. O. S. 155, 2, vgl. Grimm *D. Myth.*[4] II 690 f. Am Bosporos gelten kleine dunkle, lautlos streichende Wasservögel heute noch als Seelen der Verstorbenen (Mitteilung von Wünsch nach eigener Erkundigung).

den wiederkehrenden Zug, daß sich der Tote in eine Taube verwandelt und sein Leib verschwindet. Seelenwesen in Vogelgestalt sind auch die Träume, wie sie in Vergils Unterwelt in den Zweigen einer alten Ulme nisten[1], und schließlich sind eine Fundgrube derartiger Vorstellungen Artemidors Oneirokritika.[2]

In neuerer Zeit hat Julius v. Negelein an vielen Beispielen namentlich die psychologischen Gesichtspunkte der Vorstellung der „Seele als Vogel" entwickelt[3], und desgleichen hat Wilhelm Wundt in seiner „Völkerpsychologie" auch die „Seelenvorstellungen" im Zusammenhang behandelt.[4] Für das menschliche Empfinden nimmt der Vogel innerhalb der Tierwelt einen eigentümlichen Platz ein: „Das Mysterium seiner Entstehung aus dem Ei hat ihm eine wichtige Stelle in den alten Ursprungssagen verschafft; die Tatsache, daß aus dem gleichbleibenden Körper des Eis die verschiedenartigsten Wesen sich entwickeln, führte zu der Vorstellung, daß man in ihm den Wesenskeim par excellence zu sehen habe."[5] Leicht hat sich im Volksglauben der verschiedensten Völker ein ideeller Zusammenhang gebildet zwischen Vogel und Seele; eine Reihe gemeinschaftlicher Attribute ward ihnen von der Volksmeinung beigelegt, so namentlich schnelle und geräuschlose Fortbewegung, spricht man doch vom Flattern und Huschen gleicherweise der Geister wie der Vögel, ferner schwache, leise, verklingende Stimme, völliges Fehlen des Verstandeslebens, Gabe der Weissagung etc.[6] All dies Eigentümliche, Rätselhafte im Leben der Vögel, ihr unberechenbares und geheimnisvolles Kommen und Gehen aus dem und in den Raum,

---

[1] Darüber Norden a. O. S. 210 ff.

[2] Vgl. dazu E. Rieß *Volkstümliches bei Artemidoros*, Rh. Mus. XLIX 1894, 177—193.

[3] v. Negelein *Seele als Vogel*, Globus LXXIX 1901, 357—61. 381—84.

[4] Wundt *Völkerpsychologie* (Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte) II 2, 1 ff. IV[2] 1, 78 ff., für den Seelenvogel speziell II 2, 72 ff. IV[2] 1, 157 ff.

[5] v. Negelein a. O. S. 357.

[6] Vgl. v. Negelein a. O. S. 358. 381 f.

in welchem man den Sitz der Unsterblichen wähnte, ließ sie vor andern Tieren geeignet erscheinen, dem Menschen über den Willen der Götter oder über das Dunkel der Zukunft Andeutungen zu machen,[1] und, sei ergänzend beigefügt, geeignet auch, als Verkörperungen der Seelen zu gelten. Skizzieren wir in Kürze die ausgedehnte Verbreitung der Vorstellung von der Vogelgestalt der Seele.[2] Sie war in Indien lebendig in alter und neuer Zeit. Wohl das wichtigste Zeugnis innerhalb der ältern indischen Literatur ist die Vorschrift eines Rechtstextes, beim Totenopfer auch den Vögeln einen Kloß, wie ihn die Manen empfangen, hinzuwerfen: denn es wird gelehrt, daß die Väter einherziehen, das Aussehen von Vögeln annehmend.[3] Noch immer aber wird im ganzen indischen Archipel die flüchtige Seele oft als Vogel dargestellt, so auf Borneo und Sumatra, und auch bei den Inlandstämmen Malakkas, der malaiischen Halbinsel, besteht, „wie bei andern Völkern, z. B. den Malaien, ein inniger Zusammenhang zwischen Menschenseele und Vogel".[4] Nicht anders liegt die Sache für das germanische Altertum und für den deutschen Volksglauben aller Zeiten. Auch hier gilt die Seele, wie das bereits Jacob Grimm ausgeführt[5], der kindlichen Phantasie des Volkes für einen Vogel, der aus des Sterbenden Mund geflogen kommt. Und Wilhelm Wackernagels „Beitrag zur vergleichenden Mythologie" unter dem Titel Ἔπεα πτερόεντα

[1] O. Schrader *Sprachvergleichung und Urgesch.*[3] II 141, vgl. Roscher *Das von der „Kynanthropie" handelnde Fragment des Marcellus von Side* (Abh. d. S. G. W. phil. hist. Cl. XVII 1897 Nr. 3) S. 73 ff.

[2] Eine Reihe von Literaturnachweisen danke ich der Freundschaft Prof. Ed. Hoffmann-Krayers in Basel.

[3] Hermann Oldenberg *Die Religion des Veda* S. 563, vgl. Albrecht Weber *Ind. Stud.* II 1853, 159. XIII 1873, 233. v. Negelein a. O. S. 382 f. Ignaz Goldziher *Globus* LXXXIII 1904, 301, 2. Paul Sartori *Die Speisung der Toten*, Jahresber. d. Gymn. Dortmund 1903, S. 63. Zachariae (nach W. Caland) *Zeitschr. d. Vereins f. Volksk.* XVII 1907, 470 usw.

[4] Vgl. H. H. Juynboll in diesem *Archiv* IX 1906, 264 f. 432. 438.

[5] *D. Myth.* II 690 f. III 246 f., vgl. auch Paul Herrmann *D. Myth.* (Lpz. 1898) S. 23 f. Elard Hugo Meyer *Myth. d. Germanen* (Straßb. 1903) S. 76 (478).

(1860) entheben wir folgenden Passus: „Der heilige Geist den Christen eine Taube, der böse ein Rabe: auf dem gleichen Weg liegt die allgemeiner verbreitete Anschauung, nach welcher auch das Geistige im Menschen, das Stück von Göttlichkeit, das er in sich trägt, und diese oder jene hinaus und hinauf sich erschwingende Regung seines Dämoniums als ein Vogel gefaßt wird . . . besonders aber wird von der ganzen Seele so gesprochen“ — worauf einschlägige deutsche Redensarten und sonstige Belege sich anschließen.[1] Der deutsche Aberglaube schreibt den Vögeln etwas „Geisterhaftes“[2], Vorausahnendes, Prophetisches zu; vielfach treten sie da als Todesboten auf, indem sie durch Picken und Anklopfen an die Fensterscheiben den Freunden des Verstorbenen dessen Hinscheiden künden.[3] Ist jemand in der Familie gestorben, so öffnet man die Fenster, damit die Seele hinausfliegen kann.[4] Eine eigentümliche Schutzgeistersage lebt zu Diemeringen an der Eigel; sie erzählt von einem weißen Schwan, in dessen Gestalt die Seele des Schloßherrn zurückkehrt als Schutzgeist seines Weibes und seines Hauses.[5] Nach Eugen Mogk[6] läßt sich aus dem Volksglauben eine vollständige Seelenfauna zusammenstellen, aus dem deutschen sowohl wie aus dem skandinavischen: Kinderseelen erscheinen besonders häufig in der Gestalt von Vögeln, Jungfrauen in der von Schwänen, listige Männer als Füchse, grausame als Wölfe und dergl.; den Vergleichspunkt bilden jeweilen die Eigenschaften der betreffenden Menschen. Gewiß hat auch unser altes Ammen-

[1] Vgl. W. Wackernagels *Kleinere Schriften* III 233 ff.

[2] Vgl. Adolf Wuttke *Der deutsche Volksaberglaube d. Gegenwart*, in 3. Bearbeitung von E. H. Meyer (Berl. 1900) S. 118 (156), Seele als Vogel auf den Bäumen umherfliegend S. 56 (62).

[3] E. L. Rochholz *Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit* (Berl. 1867) I 101. v. Negelein a. O. S. 384.

[4] Joh. Aug. Ernst Köhler *Volksbrauch usw. im Voigtlande* (Lpz. 1867) S. 440 bezeugt diesen Brauch für Ölsnitz, Planschwitz, Würschnitz.

[5] Vgl. Wilhelm Hertz *Deutsche Sage im Elsaß* (Stuttg. 1872) S. 107 f. 257 f.

[6] Vgl. Herm. Pauls *Grundriß d. german. Philol.*[2] III (1900) 263 f.

märchen, der Storch bringe die Kinder, seine Wurzel im Seelenglauben; von den Störchen überliefert Gervasius von Tilbury (III 75) einen Volksglauben, nach welchem sie Menschen sind, die sich nur bei uns als Vögel zeigen.[1] Dem deutschen Volksglauben gleicht bis ins kleinste der des Nordens: auch hier haben wir die ganze nordische Fauna, eine besondere Rolle aber spielt der Nachtrabe, das Käuzchen, nach schwedischer Sage die Seele eines ausgesetzten Kindes. Für Skandinavien findet Léon Pineau[2] einen Beleg, eine besonders interessante Spur des Glaubens, daß der Toten Seelen übergehen in den Körper von Vögeln, in der rührenden „Vise“ von Redselille og Medelvold; als Nachtigall erscheint die Seele der verstorbenen Redselille dem Verführer und Geliebten Vidervold (oder Medelvold). Vielzitiert sodann ist die Notiz, daß im Litauischen die Milchstraße Pauksztu-Kielas heißt, d. i. die Straße der Vögel, wahrscheinlich weil man die Seelen der Verstorbenen in der Gestalt von Vögeln auf ihr herumflatternd sich vorstellte, und daß aus demselben Grund auch die Finnen die Milchstraße den „Vogelweg“ nennen, d. h. wohl der zum Himmel emporsteigenden vogelgestaltigen Ahnen, weil eben auch die Slaven die Seelen der Verstorbenen in Vogelgestalt herumflatternd dachten.[3] Wir lesen bei J. Grimm: „Nach Ansicht der heidnischen Böhmen schwebte die Seele als Vogel aus des Sterbenden Munde so lange irr auf den Bäumen herum, bis der Leichnam verbrannt war: dann erlangte sie die Ruhe“, und diese Mitteilung bestätigt, wenigstens teilweise, Joseph Virgil Grohmann mit seiner Anmerkung:

---

[1] Paul Herrmann *D. Myth.* S. 24 f. Mogk a. O.

[2] *Les vieux chants populaires scandinaves* (Gamle nordiske folkeviser) I (1898) 99 ff. 115 ff.

[3] J. Grimm *D. Myth.*[4] II 691. Ignaz Johann Hanusch *Die Wissenschaft d. Slaw. Mythus* (1842) S. 272 (277. 319). F. Nork (Korn) *Die Sitten und Gebräuche der Deutschen und ihrer Nachbarvölker* (Stuttg. 1849, in J. Scheible *Das Kloster* XII 1) S. 271 f. Köhler a. O. 440 f. Herm. Cohen *Ztschr. f. Völkerpsych.* VI 1869, 121. v. Negelein a. O. 383, 78; über die Milchstraße vgl. in diesem *Archiv* XI 1908, 56 ff.

„Nach altböhmischem Glauben ward die Seele, sobald sie den Körper verließ, beflügelt und fing an, auf den Bäumen herumzufliegen ...“[1] Und wiederum auch nach armenischem Volksglauben fliegen die Seelen unter der Gestalt von Vögeln (eines weißen, wenn der Verstorbene unschuldig, eines schwarzen, wenn er ein Schuldiger war) und setzen sich im Hofe auf die Bäume, wo man sie häufig gesehen haben will, besonders die Kinderseelen, die im Paradies auch auf dem mythischen „Weihrauchbaume“ sitzen.[2] — Selbst den Juden scheint die Vorstellung vom Seelenvogel nicht ganz fremd gewesen zu sein; freilich hat sie sich bei ihnen nur in einer vereinzelten sprachlichen Spur erhalten, in dem talmudischen Ausdruck צִפּוֹר נַפְשׁוֹ zippōr naphschō „Vogel der Seele“ (Bab. B. Kommā, fol. 90b); außerdem wird gelegentlich in den Psalmen die Seele verglichen mit dem zippōr, wofür die Septuaginta *στρουθίος* bietet, vgl. besonders Psalm CXXIV 7.[3] Dem „Seelenvogel im islamischen Volksglauben“ hat, durch v. Negeleins Abhandlung angeregt, Ignaz Goldziher eine Spezialbetrachtung gewidmet.[4] Zunächst läßt sich aus vorislamischen, heidnisch-arabischen Dichtern das Vorhandensein der Vorstellung bei den alten Arabern belegen. In Gestalt eines Vogels (wieder spielt die Eule, die Nachteule eine

[1] Zu Grimm *D. M.*[4] II 691 vgl. J. V. Grohmann *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren* I 194. Wuttke a. O. 56 (62). v. Negelein *Globus* LXXVIII 1900, 289, 4. LXXIX 1901, 383, 73.

[2] Manuk Abeghian *D. armen. Volksglaube*, Diss. Jena 1899 S. 10, dazu v. Negelein a. O. S. 289 bez. 383, 74; vgl. auch August Freih. von Haxthausen *Transkaukasia* (1856) I 335: „Die Seelen der Gerechten kommen oft als schöne Vögel herab aus den lichten Höhen und schauen von einem Baume aus auf ihre Lieben und Nachgelassenen; darum töten die Armenier keine Waldvögelchen und zeigen den Kindern oft die Vögelchen auf den Zweigen: 'Das ist euer Väterchen, euer Brüderchen, euer Schwesterchen, seid artig, sonst fliegt es fort und sieht euch nicht mehr mit seinen süßen Äugelchen an!'“ (Hertz a. O. S. 258).

[3] Abraham Geiger *Jüd. Zeitschr. f. Wissen und Leben* VI 1868, 292 ff. J. Goldziher *Globus* LXXXIII 1903, 301.

[4] A. O. S. 301—304, vgl. auch in diesem Archiv den *Islam-Bericht* von C. H. Becker VIII 1905, 142.

besondere Rolle, ähnlich wie im schwedischen Volksglauben) umschwebt die Seele den Verstorbenen, dessen Körper sie beherbergt hat. Der Seelenvogel (hâma) stößt Laute des Schmerzes aus: „In allen Tälern hört man das Geschrei des Totenvogels“ bedeutet soviel wie: Ungerächtes Blut schreit nach Vergeltung.[1] Der Glaube an Mohammed hat diese Volksmeinung nicht zu zerstören vermocht, und am meisten verbreitet ist bei den Moslemin die Vorstellung, die auch v. Negelein[2] erwähnt, daß die Seelen der Frommen in grüne Vögel einkehren, während die Seelen der Ungläubigen und Sünder dem letzten Gericht in den Leibern schwarzer Vögel entgegenharren müssen; in späterer Legende werden die grünen Vögel als eine Gattung von Sperbern (zurzûr) näher bestimmt. „Eine Stadt, in der die Taube sicher ist“ lautet eine Paraphrase für den Namen Mekka, „Mehr geschützt als die Tauben zu Mekka“ ein Sprichwort: muß man da nicht an die Tauben (venez. colombi) von S. Marco denken, die bis ans Ende der Republik von Staats wegen gefüttert wurden, und an Venedigs enge Verbindung mit dem islamischen Osten? Und wie wir das bei den Indern getroffen, stoßen wir auch innerhalb des islamischen Gebietes auf eine Art „Speisung der Toten“: auf den Gräbern werden in die steinerne Grabdecke schalenartige Vertiefungen eingemeißelt, die von den Hinterbliebenen mit Wasser versorgt werden, bestimmt für die dürstenden Vögel; in diesen Vögeln dachte man sich doch wohl die ihre Gräber besuchenden Seelen verkörpert.[3] Den „Glauben an

[1] Vgl. auch Geiger a. O. 293 f. Grimm *D. M.*[4] II 691. Cohen a. O. 121.

[2] *Globus* LXXIX 382, 52, vgl. auch Hertz a. O. S. 257.

[3] Vgl. Sartori a. O., Carl Camenisch *Die Schweiz* XIV 1910, 245 f.; Camenisch kennt freilich die Beziehung auf den „Seelenvogel“ nicht, aber wie Sartori erinnert auch er an die testamentarische Bestimmung Herrn Walthers von der Vogelweide, es sollen auf seinem Grab den Vögeln Wasser und weiche Körner gespendet werden. Hieraus gewinnt man das richtige Verständnis auch für jene Notiz, die nach Tolstois Tod durch die Zeitungen lief von der Huldigung eines Bauern: „Jeden Abend bedeckt er das Grab mit Körnern, die dann des Morgens von Vögeln, die in Schwärmen herbeieilen, aufgepickt werden.“ — „Daß der Tote von

den Seelenvogel bei den Morgenländern" hat Kuun besprochen in dem Sammelband „Kulturgeschichtliches aus der Tierwelt" des Vereins für Volkskunde und Linguistik in Prag (1905)[1], „über den Totenvogel bei den Chinesen" hat G. Schlegel gehandelt.[2] Auch Japan dürfte seit alters diesen Anschauungen nicht ferngestanden haben: verläßt eine Seele den Körper, so glauben die Japaner ein Rauschen und Flattern wie von einem Vogel zu hören[3]; als Vogel kann man über den Strom (ins Jenseits) gelangen.[4] Selbst in der christlichen Legende klingt die alte Volksmeinung deutlich nach. Nächst Fisch und Anker ist die Taube eines der ältesten christlichen Symbole, nicht allein, wie jeder weiß, das Symbol des Heiligen Geistes (in den Darstellungen der Taufe Christi)[5], sondern auch im allgemeinen wohl das „Symbol der christlichen Seele, namentlich der zur ewigen Ruhe eingegangenen"[6], das „Symbol der im ewigen Frieden lebenden Seele"[7], das „Bild der Seele, nämlich der des Ver-

---

Durst gepeinigt wird, ist ein uralter Glaube; durch die Grabspenden wird er getränkt", vgl. Dieterich *Nekyia*, S. 99 f., wo verschiedene Belege dafür stehen; zumal der Orientale kann, wie das die klimatischen Verhältnisse ohne weiteres verstehen lassen, auch für das Jenseits kaum eine größere Qual sich ausmalen als brennenden Durst, und so war denn auch auf ägyptischem Boden die Wasserspende eine Hauptpflicht des Totenpriesters, des „Choachytes". Wie rührend ertönt die Klage einer verstorbenen, nun in Tantalosqualen schmachtenden Ägypterin, die auf ihrem (im Brit. Museum befindlichen) Grabstein dem Gatten zuruft: „Auf Erden genießet ein jeder das Wasser des Lebens, ich aber leide Durst. Das Wasser kommt zu dem, der auf Erden weilt, ich aber dürste nach dem Wasser, das mir nahe ist" (vgl. Th. Schreiber *Die Nekropole von Kôm-esch-Schukâfa* S. 219).

[1] Gruppe *Myth. Lit.* 1898—1905 S. 357.

[2] *Internat. Arch. f. Ethnogr.* XI 1898, 86 ff.

[3] *Zeitschr. f. Ethnol.* IX 336. v. Negelein a. O. S. 382, 55.

[4] I. Scheftelowitz in diesem *Archiv* XIV 1911, 391.

[5] Vgl. z. B. Victor Schultze *Archäol. d. altchristl. Kunst* (München 1895) S. 347 f. Joseph Wilpert *Die Malereien der Katakomben Roms* (Freib. i. Br. 1903) S. 257 ff.

[6] Franz Xaver Kraus *Gesch. d. christl. Kunst* I (Freib. i. Br. 1895) S. 99.

[7] Carl Maria Kaufmann *Handb. d. christl. Archäol.* (Paderb. 1905) S. 311.

storbenen im himmlischen Paradies"[1], und mit Recht wohl rückt Ludwig v. Sybel (a. O.) die Taube als Bild der Seele in den Zusammenhang der uralten Seelenvogelvorstellung. In diesem Sinne kommt die Taube in Rom nachweislich vor von 200 bis 500 n. Chr, in Gallien von 378 bis 612. „Palumbus sine felle, sine felle columba" ist eine stehende Formel der coemeterialen Epigraphik im dritten und vierten Jahrhundert, und noch einmal im zehnten kehrt sie wieder in dem leoninischen Hexameter: „Dormit in hac tumba simplex sine felle columba", wie sich in demselben Sinn die Taube auch findet mit der Beischrift *Anima innocens, anima simplex* etc., vgl. Ev. Matth. X 16.[2] Vielleicht darf auch der Pfau, der sich neben der Taube in der christlichen Kunst eingebürgert hat und da gemeinhin als das Symbol der Unverweslichkeit (vgl. Augustin de civ. dei XXI 4: *quis enim nisi Deus creator omnium dedit carni pavonis mortui ne putresceret?*), der seligen Unsterblichkeit gilt[3] (der in heidnisch-römischer Zeit, wie der Adler des Iuppiter die Apotheose des verstorbenen Kaisers vollbringt, indem er die Seele aus dem Scheiterhaufen zum Himmel hinaufträgt, gleicherweise als Vogel der Iuno jeweilen auf die Apotheose der Kaiserin hindeutet) direkt als Sinnbild der Seele angesprochen werden.[4] Als Tauben fliegen die Seelen der christlichen Heiligen davon, wie die der gemarterten heiligen Eulalia im romanischen Gedicht:

---

[1] Ludwig von Sybel *Christl. Antike* I (Marb. 1906) S. 171; vgl. auch Franz Jos. Dölger *ΙΧΘΥΣ, das Fischsymbol in frühchristl. Zeit* I (Suppl. d. Röm. Quartalschr. 1910) S. 321. 336 („Taube Sinnbild der Seele").

[2] Vgl. Kraus a. O., über die Taube als christliches Symbol auch Schultze a. O. S. 264 f. Kaufmann a. O. S. 210 f. 311 f. v. Sybel a. O. I 138. 171.

[3] Vgl. z. B. Schultze a. O. S. 180. Kraus a. O. I 111 f. Kaufmann a. O. S. 128. 313 f. v. Sybel a. O. I 172.

[4] Vgl. v. Sybel a. O. S. 170 ff. 174, über die Deckenverzierung im Cubiculum Oceani (Coemeterium S. Callisti, Taube, Pfau, Hirsch). Zur symbolischen Verwendung des Hirsches Kraus a. O. I 114 f. („dürstende Hirsche als ein spezielles Sinnbild der nach der Taufe verlangenden Seele", vgl. Psalm XLII 2).

„in figure de colomb volat a ciel".[1] Die Seelen zweier Mörder fliegen unmittelbar nach der Hinrichtung als weiße Tauben gen Himmel, das Zeichen dafür, daß ihre Reue bei Gott Gnade gefunden[2], und der heilige Konrad (Bischof von Konstanz, 935—976) hat zusammen mit dem heiligen Ulrich durch Messe und Gebet zwei Seelen erlöst, die in Vogelgestalt bei Schloß Laufen im Strudel des Rheins umgetrieben wurden.[3] Die Seelen der Verdammten wiederum erscheinen in Rabengestalt und klagen mit Menschenstimme, sind sich doch schon in der Geschichte der Sintflut Taube und Rabe wie gut und böse entgegengesetzt.[4] Und charakteristisch ist die Stelle im christlichen altisländischen Solarlied (aus der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts), wo die Seelen in der Hölle mit versengten Vögeln verglichen werden.[5] Endlich ist die Seelenvogelvorstellung auch belegt für viele der Naturvölker, für solche Indonesiens, die Bahau in Zentral-Borneo, die Karo-Batak auf Sumatra, die Inlandstämme Malakkas (wie wir dies schon oben S. 345 berührt).[6] Auf Nuguria (Melanesien) wird die Seele zum Seevogel.[7] Auch im „Tierkult in Afrika" spielen die Vögel als Seelentiere ihre Rolle[8], und viele Amerika-Völker nehmen die Transformation des Menschen in Vogelgestalt als Glaubenssatz hin[9]: die alten Azteken meinten, die Geister der Helden und der im Kindbett gestorbenen Frauen körpern sich ein in buntgefiederte, den Blütenstaub saugende Vögelchen, um dem irdischen Leben wieder näher zu sein, für künftige Wiedergeburt[10], und ebenso

---

[1] Vgl. Grimm a. O. II 691. Hertz a. O. S. 258. [2] Hertz a. O.

[3] Vita S. Cuonradi episcopi (auctore anonymo) c. 22 = Pertz *Mon. Germ. hist., Scriptorum* t. IV (1841) S. 440. Hertz a. O.

[4] Hertz a. O. W. Wackernagel *Kl. Schr.* III 232f.

[5] Grimm a. O. Mogk a. O. 263 (über die Sólarljóð gleichfalls Mogk in Pauls *Grundriß* II 1 [1901] 713). v. Negelein a. O. 384, 81.

[6] In diesem *Archiv* IX 1906, 264. 432. 438, weiteres J. G. Frazer *The golden bough* I 124.

[7] G. Thilenius *Ethnogr. Erg. aus Melanesien* I 67. Scheftelowitz in diesem *Archiv* XIV 1911, 391. [8] In diesem *Archiv* XI 1908, 551.

[9] v. Negelein a. O. 384. [10] Adolph Bastian *Vorst. von d. Seele* 40.

gehen bei den Isannas die Seelen der Tapfern in bunte Vögel über (vgl. die islamische Vorstellung)[1]; die Huronen hinwieder ließen von der Seele (Eskenn) einen Teil in Vögel übergehen, den andern am Grab verweilen bis zur Wiedergeburt[2] usw.

Nach diesem Rundgang durch die verschiedenen Völker und Zeiten kehren wir zurück zum Altertum. Nicht auf das eigentliche Vogelreich, wie es die zünftige Zoologie begrenzt, bleiben die Seelenvorstellungen beschränkt. Für den Volksglauben besteht z. B. nicht der zoologische Unterschied zwischen Vogel und Fledermaus. Mit schwirrenden Fledermäusen werden ja im letzten Gesang der Odyssee die Seelen der ermordeten Freier verglichen.[3] Eigentlich zoologische Erwägungen liegen dem naiven Volksglauben fern, und wenn er unbekümmert die Fledermäuse den Vögeln einreiht, so macht er es nicht anders mit den Insekten, speziell den Bienen.[4] Auch diese leichtbeschwingten Wesen werden zur Erscheinungsform der Seele, ja, geradezu „Seelenbienen" mit Menschenkopf, gewissermaßen eine Bienenart *σιρῆνες*, lassen sich in hocharchaïscher Darstellung nachweisen (Goldschmuck aus Rhodos im Brit. Museum und zu Boston). Nicht fehlt die Fliege in diesem Ideenkreis; auch sie kommt zum mindesten als Verwandlungsform in Betracht[5], und passend erscheint der Name *μυῖα* für ein daimonisches Wesen, da ja diese häufig in Fliegengestalt gedacht wurden.[6] Eine besondere Rolle spielt die Biene oder ein fliegenähnliches Insekt (ábayt) in der Unsterblichkeitslehre der alten Ägypter[7], und anderseits sieht auch der neugriechische Volksglauben bisweilen in Bienen und

[1] v. Negelein a. O. S. 384, 94.

[2] Bastian a. O. S. 17, weiteres bei v. Negelein S. 384.

[3] Über die Fledermaus als Seelentier vgl. auch H. Prahn *Glaube und Brauch in der Mark Brandenburg*, Ztschr. d. Ver. f. Volksk. I 1891, 184. v. Negelein a. O. 383, 75 (slaw. Volksglaube).

[4] Vgl. Weicker *Seelenvogel* S. 29f. 217. Gruppe a. O. S. 377.

[5] Lukian *Μυίας ἐγκ.* 10, vgl. Roscher II 3301, 31ff. Weicker S. 30, 3. Pauly-Wissowa VI 2745. 58ff.

[6] Vgl. Grimm *D. Myth.*[4] II 834. III 295. Herrmann *D. Myth.* S. 25f. Roscher II 3303, 23ff. [7] Georg Ebers *Äg. Stud. u. Verw.* 201ff.

Fliegen die aus dem Körper geschiedenen Seelen.[1] Die mit Seelen erfüllte Luft war für altgermanische Stämme der Bienenweg;[2] ein Bienlein fliegt einer alten (schein-)toten Engadinerin in den offenen Mund und ruft sie ins Leben zurück.[3] Wenn aber nach der Meinung der Tolteken, der ältesten Bewohner Mexikos, die Seelen zu Insekten werden, liegt die Vermutung nahe, daß diese glaubten, die Insekten entwickeln sich direkt aus dem Fleisch des Kadavers.[4] Am bekanntesten ist die Verwendung des Schmetterlings als Verwandlungs- und Erscheinungsform der menschlichen Seele: darüber handelt im besondern unser dritter Abschnitt.

Aber nicht bloß was fliegt, sondern auch was da kriecht erscheint als Träger der Seele im Zustand ihrer neuen Verkörperung: der Seelenvogel reiht sich ein der größern Gruppe der Seelentiere überhaupt, Seelenvogel und Seelenschlange sind die spezifischen Seelentiere. Die Beobachtung, daß Schlangen häufig an Grabhügeln hausen, neben dem geheimnisvollen, fast unheimlichen Eindruck, den ihr rasches Erscheinen und Verschwinden hervorrufen, das wird die Vorstellung von der Schlangengestalt der Seele besonders begünstigt haben.[5] O. Schrader[6] meint, daß auch die fortschlängelnden Bewegungen an die halb unter, halb über der Erde gedachten Geister erinnern mochten. So erscheinen denn oft genug auch im „klassischen“ Altertum[7] wie z. B. im germanischen[8] Schlangen als Seelenwesen.[9] In zahl-

[1] Bernh. Schmidt *Das Volksleben d. Neugr.* I 229, 3.

[2] v. Negelein a. O. 383, 78.

[3] Rochholz a. O. I 147f. Wuttke a. O. S. 56 (62). 479 (763). Herrmann a. O. v. Negelein a. O. 384, 87.

[4] v. Negelein a. O. 384, 89.

[5] Weicker *Seelenvogel* S. 30.

[6] *Sprachvergleichung und Urgeschichte*[3] II 428 f.

[7] *Psyche*[3] I 244, vgl. auch ebd. S. 133, 1. 142, 3. 196. 254 f. A. 273, 1. Marinus Willem de Visser *D. nicht menschengestalt. Götter d. Griechen* (Leiden 1903) S. 169 f.

[8] Grimm *D. Myth.*[4] II 692. III 247. Paul Herrmann *D. Myth.* 15 ff. E. H. Meyer *Myth. d. Germ.* 77 ff. (478).

[9] Vgl. Julius Lippert *D. Religionen d. europ. Culturvölker* etc. (Berl. 1881) S. 300 f. I. Scheftelowitz in diesem *Archiv* XIV 1911, 359 A.

losen Darstellungen chthonischen Charakters tritt die Schlange auf, von den bekannten altspartanischen Reliefs an. So steht gelegentlich auf dem Altar eine Schale mit der für den Toten bestimmten Spende; dieser aber ist in Schlangengestalt aus der Erde gekrochen, erklimmt den Altar und schickt sich an zum Genuß der ihm zugedachten Nahrung.[1] Von den Erinyen ausgehend hat Jane E. Harrison über die Schlange als Totenseele Material gehäuft[2], und im Anschluß daran haben u. a. Sam Wide[3] und Rudolf Herzog[4] über die Schlange als chthonisches Tier gehandelt. „Wie die Seele des Aristeas als Rabe (s. o. S. 343, 4), geht die Seele eines Durstigen (nach deutschem Volksglauben) als Maus aus dem Munde (so in Jauerig), auch als Eidechse hat man sie hervorgehen sehen, und in Indien die des Bala-Rama als Schlange."[5] Ein Seelenschlänglein scheint es gewesen zu sein, was König Guntrams Mund entschlüpfte, während er schlief, nach dem Bericht des Paulus Diaconus vom Ausgang des achten Jahrhunderts[6], und auch der Verehrung der am Grabe des Kaffernhäuptlings auftauchenden Schlange liegt doch wohl wieder die Vorstellung zugrunde von einer durch die Schlange erscheinenden Häuptlingsseele.[7] Der naiven Auffassung aber

[1] Vgl. die plastische Darstellung dieser Szene in diesem *Archiv* XII 1909, 221 Abb. 1, die Wiedergabe eines Marmoraltärchens aus Knosos im Museum von Herakleion auf Kreta, dazu S. Wides Interpretation und Beibringung weitern Materials S. 221/23 mit Tf. V. Über Schlangen im Zusammenhang mit Laren und Genius vgl. z. B. Aug. Mau *Pompeji in Leben und Kunst*[2] (1908) S. 279 f. Wissowa *Rel. und Kultus der Römer* (1912) S. 176 f.

[2] *Journ. of hell. stud.* XIX 1899, 205 ff. 213 ff.

[3] *Ath. Mitt.* XXVI 1901, 250 f. Gruppe a. O. S. 378.

[4] In diesem *Archiv* X 1907, 226 ff.

[5] Bastian a. O. S. 14, für Eidechse und Maus vgl. auch Wundt *Völkerps.* II 2, 61. IV[2] 1, 146, für Maus = Seele Wuttke a. O. 54 (60). P. Herrmann a. O. 19 ff. E. H. Meyer a. O. 77. 81.

[6] Vgl. Grimm a. O. II 905. III 312. Rochholz a. O. S. 102. Bastian a. O. Herrmann a. O. 15 f. v. Negelein a. O. 382, 56. Ludwig Weniger in diesem *Archiv* IX 1906, 212.

[7] Carl Meinhof in diesem *Archiv* XI 1908, 551.

gibt sich die Schlange nur als vergrößertes Abbild des Wurmes, und weil eben Schlange und Wurm für primitive Anschauung leicht ineinander übergehen[1], so gehören auch in gewissem Sinn Seelenschlange und Seelen- oder Totenwurm zusammen. In diesem Vorstellungskreis ward selbst der Fisch nicht streng unterschieden von der Schlange, mitunter finden sich selbst deutliche Spuren, daß einmal gewisse Fische der Schlange gleichgestellt waren.[2] Auf zwiefachem Wege gewinnt Wundt den Übergang zum Fisch: an die Schlange reiht sich der Fisch an, der vermöge seiner Schuppenhaut für eine naive Auffassung wiederum (wie der Wurm) mit der Schlange zusammenfließen kann, während er sich überdies durch seine rasche Beweglichkeit zum Seelenträger eignet[3], oder es kann sich ebenso vom Vogel die Vorstellung des Seelenträgers nicht nur auf weitere gleich jenem in der Luft sich bewegende Tiere, namentlich fliegende Insekten, sondern auch durch eine weitere Assoziation zwischen Luft- und Wassermeer auf rasch bewegte Fische und auf das Schiff übertragen.[4] Rasch und ungewöhnlich ist ja auch die Bewegung des stummen Fisches. Den „Fisch als Symbol der Seele“ (bei den alten Ägyptern) hat in diesem Archiv[5] Wilhelm Spiegelberg behandelt; ausführlich beleuchtet I. Scheftelowitz „das Fischsymbol im Judentum und Christentum“ gleichfalls in diesem Archiv[6], und in seinem zehnten Abschnitt bespricht er auch „die Fische als Darstellungen von Ahnengeistern“: „Viele alten Völker glaubten, daß die Seele eines verstorbenen Menschen in den Körper eines Fisches eingeht, weshalb man den Genuß der Fische ängstlich mied; nur an den Totenfesten war es gestattet, Fische zu essen, da man auf diese Weise glaubte, mit den Seelen der geliebten Verstorbenen in Beziehung zu treten.[7] Nachdem auch Scheftelowitz dies bei den alten Ägyptern dargetan, behandelt er das

---

[1] Wundt a. O. II 2, 61 ff. IV[2] 1, 146 ff. [2] Lippert a. O. 301.
[3] Wundt a. O. II 2, 62. IV[2] 1, 147. [4] Ebd. II 2, 73 f. IV[2] 1, 158 f.
[5] XII 1909, 574 f. [6] XIV 1911, 1—53. 321—392. [7] a. O. S. 357.

Vorkommen ähnlicher Anschauungen bei den afrikanischen Völkern Wanika, Wakamba, Galla, Somali[1] und bei wilden Stämmen in Australien und Ozeanien.[2] Auf den Philippinen herrscht der Aberglaube, daß verstorbene Kinder als Daimonen in Gestalt von Fischen fortleben können[3]; ähnlich müssen in der Oberpfalz die armen Seelen als kleine schwarze Fische in dunkeln Gewässern leben, sie kommen nur bei Mondlicht an die Oberfläche und können nicht gefangen werden[4] usw. Es ergibt sich aber auch, daß ursprünglich selbst den „klassischen“ Völkern der Seelenfisch nicht fremd gewesen[5] — kurz, es liegt auch da ein ungemein reiches Material vor, und man darf auch da reden von dem uralten Glauben, daß die Seele, wenn sie den Körper verläßt, die Gestalt eines Fisches annimmt, wohl entwickelt aus der vielverbreiteten Idee, daß die Seele des Verstorbenen, um ins Land der Seligen zu gelangen, ein gewaltiges Wasser passieren müsse[6]: „Aus dem primitiven Glauben vom Totenstrom hat sich die Vorstellung vom Seelenboot, Seelenfisch und von der Seelenbrücke entwickelt.“[7] So sind wohl auch auf dem Boden altchristlicher Symbolik Fisch und Schiff miteinander im Zusammenhang zu betrachten, am ehesten beide zu verstehen als Träger der Seele ins paradiesische Jenseits. Beim Schiff denkt man „an die den Verstorbenen bez. Gläubigen zum Hafen der Ewigkeit steuernde Kirche.“[8] „Wer im Schiff ist, hat sichere Aussicht, in den Hafen der ewigen Seligkeit einzulaufen, wer außerhalb ist, geht in den Wellen zu Grunde“, das ist — nach der natürlichsten Deutung[9] — die Lehre, die erteilt wird von dem viel umstrittenen

---

[1] S. 358 f. [2] S. 359. [3] S. 371, 4.

[4] Wuttke a. O. S. 479 (764), vgl. Scheftelowitz a. O. S. 390.

[5] Scheftelowitz a. O. S. 367 ff. [6] Ebd. S. 365.

[7] S. 367 A, vgl. Waser *Charon Charun Charos* S. 1 ff. („Unterweltsgewässer und Totenschiff“).

[8] C. M. Kaufmann a. O. S. 323.

[9] Wilpert a. O. S. 419 ff. z. Taf. 39, 2 (auch G. B. de Rossi *Roma sott.* II Tf. XV), dazu v. Sybel a. O. I 296.

Lünettenbild einer der sogenannten Sakramentskapellen (A^2) im Coemeterium S. Callisti. Für das christliche Symbol des Fisches aber hat Hermann Usener in großem Zusammenhang[1] die richtige Erklärung gefunden: „Christus ist es, der uns die Befreiung aus des Todes Banden, die Auferstehung, das selige Leben im Jenseits gewährleistet, er ist es, der die Seele des Frommen und Gerechten ins Himmelreich hinüber trägt; darum wurde er unter dem Bilde des Fisches angeschaut."[2] Freilich melden uns schon alte Autoren (in deutlicher Form zuerst Optatus von Mileve)[3] und zu oft schon haben es neuere wiederholt, der Fisch sei deshalb das Symbol für Christus geworden, weil der griechische Ausdruck *ἰχθύς* sich zusammensetze aus den Anfangsbuchstaben der für den Christen heiligsten Worte: *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ*[4]; allein von vornherein ist wahrscheinlich, daß nicht das Akrostichon das Prius, vielmehr erst aus dem Symbol herausgelesen ward zu dessen Erklärung.[5]

Wiederholt begegnen wir der Verbindung „Vogel, Fisch oder Schlange". „Odins Leib lag entschlafen oder tot und er fuhr als Tier, Vogel, Fisch oder Schlange urplötzlich in ferne Länder"[6]; eine Parallele dazu bieten die Berichte über die Seelen-

[1] *Die Sintflutsagen* (1899) S. 223 ff., zustimmend Albrecht Dieterich in diesem *Archiv* VIII 1905, 506 A. 3, vgl. auch Hans Schmidt *Jona, eine Untersuchung z. vergl. Religionsgesch.* (Forschungen z. Religion und Lit. des Alten und Neuen Testamentes), hg. von Wilh. Bousset und Herm. Gunkel, 9 H.) Gött. 1907, S. 144 ff.

[2] A. O. S. 228. [3] Vgl. Hans Schmidt a. O. S. 145 f.

[4] Ähnlich hat man einen sprachlichen Zusammenhang zwischen 'maena' und 'anima' vermutet und aus anagrammatischem Spiel erklären wollen, daß bei den Römern das 'maena' genannte Fischchen ein verbreitetes Seelenbild gewesen, vgl. Ludwig Mercklin, *Jahns Jahrb. f. class. Philol.* LXXXI 1860, 282 f. Preller *Röm. Myth.*, 2. Aufl. von Reinhold Köhler (1865) S. 171. 484. 529. Lippert a. O. S. 301.

[5] Dies nimmt auch Franz Jos. Dölger an in der o. S. 351 A. 1 zitierten Untersuchung (vgl. S. 405), wogegen er im übrigen andere Wege geht als Usener und zu anderm Ergebnis gelangt, vgl. dazu Hans Lietzmann in diesem *Archiv* XV 1912, 297 f.

[6] Grimm *D. M.*[4] II 906. Mogk in Pauls *Grundriß*[2] III 270. v. Negelein a. O. 384, 80.

vorstellungen der Bahau in Zentral-Borneo: „Die bruwa liegt im Haupte des Menschen und entflieht diesem leicht in Gestalt eines Tieres: eines Fisches, Vogels oder Schlange.“[1] Ein seltsames Konglomerat verschiedener Vorstellungen, ein „Seelenschiff aus Nordwestamerika“, teilt Wundt (nach Frobenius) mit: ein Vogel trägt das Miniaturbild eines Menschen, aus dessen Mund sich eine Schlange herauswindet.[2]

Wir schließen unsern ersten Teil. Von den Sirenen geht auf dem Boden des „klassischen“ Altertums die Seelenvogelforschung aus; doch den Sirenen wesensverwandt, ja wesensgleich sind noch zahlreiche andere Erscheinungen der niedern griechischen Mythologie: die Harpyien, Keren, Strigen, Graien, Erinyen, Stymphaliden etc., sie alle werden als nähere oder fernere Parallelbildungen verständlich; auch zu der Gorgo schlägt sich eine Brücke. Und eng ist der Zusammenhang, in dem die Sirenen und ihre Wesensverwandten mit dem weitverbreiteten, insbesondere bei den Slawen stark ausgeprägten Vampyrismus stehen, und mit den sogenannten Vurkolaken im Volksglauben der Neugriechen und anderer östlicher, namentlich slawischer Völker.[3] Blut ist ja, wie nach allgemeinster Anschauung der Sitz der Seele, so auch die eigentliche Seelenspeise. „Die Seele ist im Blut“, sagt Kritias bei Aristoteles περὶ ψυχῆς I 2, 19; Blut, Seele, Leben sind Begriffe, die in frühester Zeit sich decken.[4] Die Seele entweicht durch die klaffende Wunde mit dem entströmenden Blute, gelegentlich auch bei Homer. Eine große Rolle spielt der Blutgenuß in der Nekyia der Odyssee: die Seelen begehren Blut zu trinken, und Teiresias erklärt dem Odysseus, daß, wen von den Toten er dem Blute sich nähern lasse, der werde ihm die Wahrheit künden, wem er es neide, der gehe

[1] In diesem *Archiv* IX 1906, 264.

[2] *Völkerpsych.* II 2, 74 Fig. 55. IV² 1, 159 Fig. 55.

[3] Vgl. Crusius *Philol.* L 1891, 93—107.

[4] Vgl. Alfred von Kremer *Stud. z. vgl. Kulturgesch. vorzüglich nach arab. Quellen*, Wiener S. B. d. philos.-hist. Kl. CXX 1890, 3 S. 39 f. Wundt a. O. II 2, 15 ff. IV² 1, 93 ff.

wieder nach dem Hintergrund. So wird von dem Blut schlürfenden Gespenst, dem Vampyr, zugleich mit dem Blut auch die Seele, die gesamte Lebenskraft des Menschen eingesogen: die Seele geht über mit dem Blute, und dieses ist es, was dem Vampyr etc. neue Lebensfähigkeit verleiht. Auf dieser Grundlage erklärt sich nicht allein der Vampyrglaube, hier liegen die Wurzeln auch des Kannibalismus. Denn mitnichten ist dieser lediglich grausame Menschenfresserei, er hat vielmehr seinen Ursprung in volkstümlichen Vorstellungen: „Der Kannibale vernichtet nicht bloß den Leib, er vernichtet auch die Seele, er nimmt sie in die seinige auf, sei's zu freundschaftlicher Bergung, sei's zu höherem Triumphe über seinen Feind, immer zu seiner eigenen Seele Stärkung."[1] All das sei hier wenigstens gestreift.

II Das Eidolon[2]

Wie wir leicht den Übergang finden vom Seelenvogel zu anderen Seelentieren, so können wir vom Seelenvogel überleiten zu den Eidola mit folgender Erwägung: „Schritt für Schritt weichen (auf griechischem Boden) alte theriomorphe Bildungen den anthropomorphen, der uralte Typus des Seelenvogels bekommt erst einen Menschenkopf und wird dann zum Menschen mit Flügeln"[3] und — ergänzen wir — auch ohne Flügel. In Parallele dazu läßt sich wieder (s. u.) die Fortentwicklung des Schmetterlings zum Mädchen mit und ohne Schmetterlingsflügel verstehen. Namentlich auf Vasen finden wir vielfach die Seele des Verstorbenen wiedergegeben als kleine geflügelte oder auch ungeflügelte Figur, ein luftiges Scheinbild des Menschen selbst,

---

[1] Lippert a. O. S. 6.

[2] Zu diesem Abschnitt sei noch einmal verwiesen auf Alfred Körtes Artikel *Εἴδωλον* bei Pauly-Wissowa *Real-Encycl. d. class. Altertumswiss.* V 2084—2096; dort steht auch das Nötige über Bedeutung und Gebrauch des Wortes.

[3] A. Körte *Mélanges Nicole* (1905) S. 291, vgl. auch S. Wide *Ath. Mitt.* XXVI 1901, 153f. und die ähnliche Betrachtung bei Waser *Skylla und Charybdis* S. 78.

gewöhnlich in der Luft flatternd oder durch die Luft hineilend im alten Knielaufschema, man denke an Homer Od. XI 222 *ψυχὴ δ' ἠύτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.* Zunächst kommen attische, fast ausnahmslos schwarzfigurige Vasen in Betracht mit Darstellungen, die unmittelbar an Szenen des Epos anknüpfen, also mit den Eidola bestimmter Helden in bestimmten Situationen. So ist ein beliebter Gegenstand auf ältern Vasen Hektors Schleifung und dabei das Eidolon des Patroklos, das in voller Rüstung den Grabhügel umschwebt, entsprechend dem auch bei Platon wenigstens angedeuteten Glauben, daß die Seelen der Verstorbenen noch an den Gräbern weilen.[1] Unter sieben bisher bekannt gewordenen Darstellungen findet sich eine mit Namensbeischriften[2], und wie hier, so kommt häufig zum Eidolon noch die Schlange hinzu, fast möchte es scheinen, als zweite Verkörperung der Seele, eher aber einfach als Grab- und Erdsymbol, zur Andeutung des Grabhügels. Eine zweite Hauptgruppe hierher gehöriger Darstellungen bilden diejenigen der sogenannten Psychostasie, richtiger Kerostasie. In der Ilias, XXII 209 ff., vor dem Entscheidungskampf Hektors mit Achill, wägt Zeus die beiden *κῆρε θανάτοιο,* die Todeslose des Achill und des Hektor, auf goldener Wage; aus dem *X* aber hat der Dichter des *Θ* seine Kerenwägung entlehnt, Il. VIII 60 ff., wo Zeus gleichfalls zwei Keren wägt, eine für die Troer und eine für die Achaier.[3] Ebenso läßt Vergil (Aen. XII 725 ff.) die 'fata' abwägen. In der 'Aithiopis' wurden die *κῆρε* des Memnon und des Achill beim entscheidenden Zweikampf gewogen, desgleichen in des Aischylos verlorenem Drama mit dem Titel *ψυχοστασία*; noch bei Quintus von Smyrna wird in derselben Szene (II 540 f.)

---

[1] Plat. Phaid. p. 81 CD. 108 AB. Lukian Char. 22.

[2] Vgl. für diese sf. Amphora im Brit. Mus. Gerhard *Auserl. Vasenb.* III 199. Jahn *Arch. Beitr.* 133 f. S. Reinach *Rép. des vases* II 100, 1. Roscher III 1711 Abb. 12.

[3] Vgl. Crusius bei Roscher II 1139. Georg Finsler *Homer* S. 447. v. Wilamowitz *S. B. d. preuß. Akad. d. Wiss.* 1910 (XXI), 386 f. Studniczka *Arch. Jahrb.* XXVI 1911, 131 f, 4.

die Schicksalswage in Bewegung gesetzt, doch von der Eris. In den bildlichen Darstellungen, die offenbar schon von der epischen Quelle abhängig sind, erscheint Hermes als Seelenwäger, ψυχοστάτης, wozu er sich recht wohl empfahl als ψυχοπομπός. Acht Darstellungen des Gegenstandes lassen sich beibringen, darunter zwei etruskisch-italische, ihrer Beischriften wegen von besonderem Interesse.[1] Nicht um ψυχοστασία, sondern um „erotisches Wägen" handelt es sich in dem neu bekannt gewordenen, nach Boston gelangten Seitenstück zu den „ludovisischen Reliefs" mit Geburt der Aphrodite.[2] Dargestellt ist der Streit zwischen Aphrodite und Persephone um den Besitz des schönen Adonis. Ihn schlichtet der Spruch des Zeus, nachdem die Schicksalswage für Kypris entschieden; Eros hält die Wage, weil Liebe in die Wagschale gelegt wird, und die Gewichte haben die Gestalt des Adonis. Die Schale der Kypris sinkt, diese ist freudig bewegt, die verhüllte Königin der Unterwelt entsprechend betrübt. Der Spruch aber lautete: Adonis soll einen Teil des Jahres Persephone gehören, drunten weilen bei den Toten, einen andern droben im Licht bei der Aphrodite.[3] In christlicher Legende und darauf bezüglichen Kunstdarstellungen erscheint der heilige Michael mit der Seelenwage,[4] beispielsweise in einem

[1] Zu den sieben Darstellungen, die ich bei Roscher III 3225f. aufgeführt, kommt in der letzten Aufzählung, bei Franz Studniczka a. O. 132ff., unter *d* (Abb. 55) ein rotfiguriger Stamnos aus der Umgebung von Capua, im Mus. of Fine Arts zu Boston.

[2] Vgl. *Arch. Jahrb.* XXVI 1911 Taf. I.

[3] Vgl. Eugen Petersen *Vom alten Rom* (Berühmte Kunststätten I)[4] (1911) S. 145. Studniczka a. O. 131ff., wo auch (S. 139f. z. Abb. 57 und 58) der Hinweis auf gelegentlich dargestellte Phallen- und Erotenwägung.

[4] Für „Michael mit der Seelenwage" ist zu vergleichen die Leipziger Dissertation von Friedrich Wiegand *Der Erzengel Michael unter Berücksichtigung der byzantin., alt.-ital. und roman. Kunst ikonographisch dargestellt*, Stuttg. 1886, bes. S. 38ff. (den Hinweis verdanke ich Herrn Professor Victor Schultze). Zweimal kommt der Heilige mit der Seelenwage in den Fresken der Vorhalle von S. Lorenzo fuori le mura zu Rom vor (vom Ende des 13. Jahrh.), an der Seitenwand rechts; ebenda an der Türwand rechts unten sieht man über dem nackt auf dem Rost liegenden Laurentius in der Höhe linkshin schwebend einen Engel mit Eidolon, dazu die Bei-

Glasgemälde noch des 15. Jahrh. (?), das, heute im Besitz des Historischen Museums zu Freiburg (Schweiz), herrührt aus der Kirche von Heitenried in der alten Landschaft Freiburg.[1] In der Rechten schwingt der Heilige das große Schwert, mit der Linken hält er die Seelenwage: in der sich neigenden Schale sitzt in gewohnter Weise die gerettete Seele als nacktes Männchen (entsprechend dem εἴδωλον), während in der andern zwei fratzenhafte Teufel mit Hilfe eines Mühlsteines und eines Fasses sich bemühen, das Übergewicht auf ihre Seite zu bringen, vergeblich, trotzdem ein dritter Unhold, der auf dem Wagbalken sitzt, ihnen dabei behilflich ist.[2] Weiter die Bergung der Leiche Memnons. Auf zwei einander ähnlichen Amphoren, der kleinen spät schwarzfigurigen flüchtigen im Louvre Nr. 388[3]

schrift 'Anima S. Laurentii martyris'; ähnlich wird in den Fresken mit Szenen aus dem Leben der Hl. Katharine von Masaccio (Masolino?) in der Oberkirche von S. Clemente (Capp. della Passione oder di S. Caterina) zu Rom die Seele der Heiligen, die den Märtyrertod erleidet, als Eidolon von einem Engel emporgetragen. Aus dem 14. Jahrh. stammt die Darstellung des seelenwägenden Heiligen in den Fresken der Kirche Sta. Maria del Casale bei Brindisi; auf den Wagschalen liegen Köpfe und desgleichen hält der Engel links im Schoß noch eine Anzahl Köpfe zum Wiegen bereit (Mitteilg. des Domherrn Pasquale Camassa in Brindisi). Nach Mitteilg. meines Freundes und Kollegen Dr. Siegfried Weber erscheint der Heilige mit Seelenwage ferner noch: 1. in Fresken der Schule des Gaudenzio Ferrari außen an der Kapelle Sta. Maria di Loreto bei Varallo-Sesia (ca. 1515); 2. zu Foligno im großen Altarbild von Niccolò da Foligno (1492) in der Kirche S. Niccolò, vgl. Phot. Alinari Nr. 5390; 3. auf einem Bild des Defendente Ferrari im Museo civico zu Turin (ohne Seelen auf der Wage).

[1] Vgl Hans Lehmann *Zur Gesch. d. Glasmalerei in d. Schweiz* II 2 (Mitt. d. Antiquar. Ges. Zürich XXVI 1903—12 H. 8 = Neujahrsbl. f. 1912) S. 380 Fig. 68.

[2] Auf einen Michael mit Seelenwage von Gaudenzio Ferrari (16. Jh.) in der Kirche S. Maria zu Busto Arsizio (Lombardei) macht mich Dr. Siegfried Weber aufmerksam, hier hält der Heilige in der Linken das Schwert, mit der Rechten die Wage; in beiden Schalen sitzen kleine weibliche Gestalten wie Psychen; die eine, hoch oben, scheint gerettet, bei der andern drücken offenbar die Sünden die Schale nieder, denn ein Teufel greift mit seinen Krallen gierig hinein.

[3] Vgl. Wolfg. Helbig *Bull. d. Inst.* 1864, 175 f. Carl Robert *Thanatos* (39. Winckelm.-Progr. 1879) S. 8, 1. Furtwängler *Arch Jahrb.* VIII 1893, 85 f. (Anz.)

und derjenigen der Sammlung Bourguignon zu Neapel[1], tragen zwei Krieger (da die bewaffneten Jünglinge der erstgenannten Amphora geflügelt sind, vielleicht beidemal Hypnos und Thanatos) den nackten Leichnam weg, und über ihm fliegt das gewappnete Eidolon des Toten mit Schild und Speer; das eine Mal scheint es der Leiche zugekehrt herniederzufliegen, das andere Mal schwebt es rücklings, als hätte es soeben den Leib des Toten verlassen, eine sprechende Illustration des homerischen *ψυχὴ δ'ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄιδόσδε βεβήκει* (Il. XVI 856 = XXII 362). Dazu eine schwarzfigurige Lekythos aus Gela[2]: auf den von zwei Negern (Aithiopiern) getragenen Leichnam schwebt hier eine waffenlose nackte Flügelgestalt herab und scheint seine Schultern zu berühren. Ebenso aber sehen wir auf einem rotfigurigen Schalenfragment zu Palermo[3] über einem in die Knie gesunkenen Krieger einen kleinen nackten Daimon mit mächtigen Schwingen, als sei er von oben auf den Krieger zugeflogen; die Linke nähert er der Stirn oder eher dem Auge, die Rechte dem geöffneten Mund des Verscheidenden: also entweder die Seele, die den menschlichen Leib durch den Mund, wohl auch durch die Augen verläßt, vgl. Il. IX 408 f. (daß die Seele durch den Mund entweicht, ist heute noch Volksglaube in Griechenland), oder aber es ist hier wie in dem erwähnten Memnonbild „eine beliebige fremde Seele gemeint, die etwa des Toten Lebenshauch auffangen will“[4] und „der Maler hat die epische *Κὴρ θανάτοιο* darstellen wollen, die des Helden *ψυχή* mit sich fortführt ins Jenseits“.[5] Auch drei Darstellungen der B e r g u n g v o n A c h i l l s L e i c h e enthalten das Eidolon. Auf zwei schwarzfigurigen Vasen,

---

[1] Vgl. Robert a. O. S. 16. P. J. Meier *Ann. d. Inst.* LV 1883, 208 ff. z. tav. d'agg. Q. Reinach I 347, 4 (s. o. S. 342, 3).

[2] Abgebildet bei Otto Benndorf *Griech. und sic. Vasenb.* Tf. XXXXII 2, wiederholt von Wilh. Klein *Arch. Jahrb.* VII 1892, 143, vgl. Robert a. O. S. 17. Paul Hartwig *Journ. of hell. stud.* XII 1891, 345 etc.

[3] Abgeb. von Hartwig a. O. S. 340 Fig. B, wiederholt Roscher II 1151 f. Abb. 7.

[4] Körte bei Pauly-Wissowa a. O. 2087.

[5] Otto Crusius bei Roscher II 1151, 1 ff.

einer Hydria zu München[1] und einer Amphora[2], ist der bekannten Gruppe des Aias mit der Leiche Achills ein Miniaturkrieger beigesellt, der wohl trotz dem Fehlen der Flügel als das Eidolon des Achill zu betrachten ist. Diese Deutung stützt eine Wiederholung mit den Namensbeischriften Aifas und Achele auf einem vielpublizierten etruskischen Karneol in der Petersburger Ermitage[3], auch hier das Eidolon, aber als waffenlose, nackte Flügelfigur (der rechte Flügel ist deutlich zu erkennen). Ein auffallend großes Eidolon, vielleicht wieder das des Achill, sehen wir in voller Rüstung und mit Flügeln rechtshin flattern über einem unbemannten Schiff, darunter Fische und links einen Raben auf einem Vorgebirge, etwa dem Sigeion, auf einer schwarzfigurigen Vase des Brit. Museums.[4] Carl Robert denkt dabei an den „Schatten des Achilleus, der nach der Zerstörung von Ilion über den Schiffen erscheint und die Opferung der Polyxena verlangt".[5] In bezug auf die ungewöhnliche Größe entspricht dem letzterwähnten Eidolon das Bild einer Oinochoë zu Berlin[6], wo inmitten raumfüllender Zweige die geflügelte Gestalt eines Hopliten im Knielaufschema erscheint, d. h. im Fluge nach rechts. Auch in der Darstellung der Opferung der Polyxena auf einer schwarzfigurigen Hydria zu Berlin[7], da das Mädchen von Neoptolemos rechtshin geführt wird zum Grab-

[1] Otto Jahn *Vasens. König Ludwigs zu München* (1854) S. 140 f Nr. 409.

[2] Vgl. Gerhard *Auserl. Vasenb.* III 215, 1. Jahn *Arch. Beitr.* (1847) S. 185 f. Reinach a. O. II 108 f., 7.

[3] Vgl. z. B. Overbeck *Gall. her. Bildw.* (1853) Tf. XXIII 7, besonders Furtwängler *Die ant. Gemmen* (1900) II S. 76 z. Tf. XVI 19 (Jahn *Arch. Beitr.* 135).

[4] Catal. II B 240, abgeb. bei Gerhard a. O. 198, 1. Reinach a. O. II 99, 4.

[5] Robert *Bild und Lied* (Philol. Unters., hg. von A. Kießling und U. v. Wilamowitz-Moellendorff V [1881]) S. 136; N. Terzaghi *L' ombra d'Achille,* Ausonia IV 1910, 26 ff.

[6] Furtwängler *Beschr. d. Vasens. im Antiquarium* I 402 Nr. 1921.

[7] Furtwängler a. O. I 390 f. Nr. 1902, abgeb. Overbeck a. O. Taf. XXVII 17. Roscher III 2735 Abb. 11.

hügel des Achill, fliegt des letztern Eidolon gewappnet und geflügelt linkshin über dem Tumulus, an welchem außerdem eine Wiederholung der Seele in Schlangengestalt und darunter ein Hase zu sehen ist. Schließlich gehört hierher das Bild einer schwarzfigurigen Hydria, wo neben zwei Kriegern, die um einen in der Mitte am Boden liegenden Gefallenen kämpfen, in der Luft eine kleine geharnischte Figur erscheint.[1] Ähnlich haben wir uns wohl auch die *εἴδωλα* der getöteten Freier der Hippodameia zu denken, die auf einem Gemälde bei Philostratos d. J. (*εἰκ.* 9) neben dem Wagen des Pelops schweben. Schwarzfigurig, doch ohne Beziehung zu Mythos und Heldensage ist die Darstellung der Eidola auf einer viel abgebildeten attischen Prothesis- oder Bestattungsvase aus Pikrodaphni in der Sammlung der Archäologischen Gesellschaft zu Athen (Nr. 6)[2], die am Bauch Prothesis und Begräbnis, d. h. Aufbahrung des Toten und Einsenken des Sarges, am Hals aber die Art und Weise veranschaulicht, wie solche Gefäße benutzt wurden. Da sieht man auf einem omphalos- oder bienenkorbartigen Grabhügel eine Prothesisvase stehen, dabei klagende und Gaben bringende Frauen; am Rand herum läuft das (verstümmelte) Epigramm: *Ἀνδρὸς ἀποφθιμένοιο ῥάκος κακὸν ἐνθάδε κεῖμαι*, und an (wohl richtiger in) dem Tumulus befinden sich eine Schlange und darüber vier rechtshin flatternde nackte Flügelwesen, die Seelen der Ahnen, in dem Typus, der für die Folgezeit maßgebend geblieben ist. Gleichfalls noch schwarzfigurig, vielleicht noch dem sechsten Jahrhundert zugehörig ist sodann die älteste der Charondarstellungen mit Eidola, die von Adolf Furtwängler in diesem Archiv[3] publizierte Malerei einer zu Athen gefundenen, zu

[1] Vgl. De Witte *Ann. d. Inst.* V 1833, 315 (Cat. Durand 396). Jahn a. O. 134.

[2] Abgeb. *Mon. d. Inst.* VIII 5, wiederholt bei Roscher II 1147 Abb. 7, Reinach a. O. I 165, vgl. Paul Wolters *Ath. Mitt.* XVI 1891, 379 Nr. 11, ferner Baumeister *D. d. kl. A.* (III) S. 1975 Abb. 2114.

[3] VIII 1905, 191—202, wiederholt bei Roscher III 2782 f. Abb. 1 und 2. Daremberg-Saglio IV 746 Fig. 5838.

München aufbewahrten tönernen Eschara, einer Art nach beiden Seiten offenen Zylinders, durch den man (wie durch die unten durchbohrten Prothesisvasen) dem Toten Opferspenden in die Erde hinabgoß. Eidola aber im Zusammenhang mit Charon sowie auch in anderen Situationen treffen wir zumal auf attischen Grablekythen.[1] Eidola bei der Aufnahme von Toten in Charons Nachen lassen sich auf mindestens vier Lekythen nachweisen[2]; dazu kommen (mit Eidola) drei Darstellungen der Prothesis[3], eine der *ἐκφορά*, der Bestattung des Toten,[4] und wiederum mindestens fünfzehn Darstellungen von Spenden am Grabe.[5] Singulärer Natur ist das Bildchen einer Lekythos im Archäologischen Museum der Universität Jena.[6] Der bärtige Hermes, angetan mit Chlamys, hoher spitzer Mütze und hohen Schuhen, mit dem Kerykeion in der Linken und mit der Rhabdos in der Rechten[7], steht rechtshin vor einem mächtigen, mit der untern Hälfte im Boden eingelassenen Pithos, an dessen Öffnung vier nackte Flügelwesen sichtbar sind; offenbar bedeutet

---

[1] Vgl. E. Pottier *Étude sur les lécythes blancs attiques à représ. funéraires*, Paris 1883. Waser *Charon* etc. S. 45 f. Arnold von Salis *Stud. z. d. att. Lekythen*, in 'Iuvenes dum sumus', Aufs. z. klass. Altertumsw. (Basel 1907) S. 62—74.

[2] Vgl. Waser a. O. 109, 11. 112, 20. 115, 29; bei Roscher III 3229 a—d mit Abb. 15 und 16.

[3] Vgl. Pottier p. 12 f., 5—7, für das Berliner Exemplar speziell Franz Winter *55. Berl. Winckelm.-Progr.* (1895).

[4] Vgl. Pottier p. 25, 5 pl. II, von C. Robert *D. Lit. Ztg.* V 1884, 1796 als moderne Fälschung verworfen.

[5] Dem Dutzend bei Pottier p. 65, 2 (dazu p. 148 f., 62. 69 und pl. IV) sind beizufügen ein Gefäß in London, Smith *Catal.* III D 54, eines zu Dresden, *Arch. Jahrb.* (Anz.) XIII 1898, 137 Nr. 30, eines zu Kassel, ebd. 190 Nr. 10.

[6] Abgeb. Paul Schadow *Eine att. Grablek.*, Diss. Jena 1897 Fig. 1. Jane E. Harrison *Journ. of hell. stud.* XX 1900, 101 Fig. 1. Roscher III 3231 Abb. 17. Furtwängler-Reichhold (-Hauser) *Griech. Vasenmalerei* III 29 Abb. 12, vgl. dazu u. a. Albrecht Dieterich in diesem *Archiv* XI 1908, 172 f.; R. Wünsch *Das Frühlingsfest der Insel Malta* 1902 S. 43 ff.

[7] Zu der *ῥάβδος*, dem Zauberstab in der Hand des Hermes *ψυχοπομπός* vgl. Od. XXIV 2 ff. Schadow a. O. S. 16 ff. z. Tf. 2 u. 3. Waser bei Roscher III 3206 f., 66 ff.

das Faß den Eingang zur Unterwelt (vgl. die eben genannte Eschara), dem Lekythenmaler aber schwebte bei seiner Skizze eine Art Allerseelenfest der Griechen vor. Vom 11. bis 13. Anthesterion (Februar auf März) ward zu Athen das dritte große Dionysosfest gefeiert, die *Ἀνθεστήρια*. „Dionysos selbst ist der Herr der Seelen, an seinem Feste gehen sie um“[1], es sind „unreine Tage“, *μιαραὶ ἡμέραι*, 'dies nefasti'. Der erste Tag hieß *Πιθοίγια* (Faßöffnung): „der Pithos öffnet sich, die Seelen kommen empor, mundus patet“[1]; der höchste Festtag war der zweite, der „Kannentag“, der seinen Namen (*Χόες*) wohl auch herleitete von Spenden an die Toten; den Beschluß aber machte das Fest der Chytren. An diesem Tag erhielt bloß Hermes der Seelengeleiter ein Opfer; ihm stellte man, doch „für die Toten“ in Töpfen (*χύτροι*) gekochte Erdfrüchte und Sämereien hin: man speist und feiert seine Toten, bis schließlich der Ruf ertönt: *θύραζε, κῆρες, οὐκέτ' ἀνθεστήρια* — hier wie anderswo zu guter Letzt die „Austreibung der Seelen“, wie es z. B. auch in Rom am Schluß der Lemurien hieß: „Manes exite paterni“ (Ovid. fast. V 443), wie die Litauer ihre Totenbewirtung abschlossen mit der Aufforderung: „Genug habt ihr gegessen, genug getrunken, liebe Seelchen; begebt euch wieder zurück zu euren Sitzen!“[2] Diese Szene scheint auf dem Vasenbild festgehalten: aus langer Haft entlassen flattern die Seelchen aus der Unterwelt ans Tageslicht, um das Opfer entgegenzunehmen, sich an der Sonne zu freuen; eine Seele aber, vielleicht schon wissend, daß die Frist rasch abläuft, stürzt sich kopfüber wieder in die Tiefe, ehe sie der dabeistehende Hermes kraft seines Amtes mit Gewalt zur Rückkehr zwingt. Hier sei gleich eingeschaltet, daß gelegentlich auf etruskischen Skarabaien auch Hermes erscheint, der auf der linken Hand oder auf dem linken Arm eine kleine menschliche Gestalt trägt, offenbar der Psycho-

---

[1] Dieterich a. O.

[2] Vgl. Rohde *Psyche*[3] I 239, 1. Otto Seeck *Gesch. d. Untergangs d. ant. Welt* II (1901) S. 369.

pompos mit Eidolon, das freilich ohne Flügel gegeben ist.[1] Ähnlich präsentiert sich in Darstellungen des Todes Mariä Christus mit einer Art Eidolon (der Seele der Maria) im linken Arm, so wenigstens an Fra Angelico da Fiesole's Reliquiar in der Sammlung von Mrs. Gardner zu Boston, anzusetzen zwischen 1425 und 1435[2] — was weiterhin frühchristliche Bilder der Auferweckung des Lazarus in Erinnerung ruft, wo Christus ebenfalls dem Psychopompos vergleichbar dasteht mit der Rhabdos, womit er den meist mumienartig in einer Aedicula dargestellten Lazarus berührt und auferweckt.[3]

Es ist nun nicht ausgeschlossen, vielmehr direkt wahrscheinlich, daß auch auf andern als attischen Gefäßen Eidola nachzuweisen sind, die sich durchaus den besprochenen anreihen lassen. Zuerst hat Georg Loeschcke[4] an Eidola gedacht bei kleinen Flügelfiguren auf kyrenäischen Schalen, deren Typik besonders altertümlich ist, auf denen Reiter und Schmausende wiederholt den einzigen figürlichen Schmuck bilden; dieselbe Deutung hat schüchtern auch Richard Hirsch[5], bestimmter Georg

---

[1] Vgl. Furtwängler *Die ant. Gemmen* Tf. XVI 54. XVIII 12. Bd. III 202. Roscher III 3232, 10 ff. Abb. 18.

[2] Vgl. Frida Schottmüller *Klass. d. Kunst in Gesamtausg.* XVIII (Stuttg. 1911) S. 23; diesen Hinweis verdanke ich meiner Schülerin Dr Marg. Sattler. Anschließen lassen sich auch drei Variationen des Themas (von Hans Multscher, bez. aus seiner Werkstatt, wiederum aus dem 15. Jahrh., vgl. Julius Baum *Ulmer Kunst* (Stuttg. 1911) Taf. 7 (1437, vom Wurzacher Altar, heute zu Berlin im Kaiser Friedrich-Museum), Taf. 13 (ca. 1450, vom Heiligkreuztaler Altar [?], heute in der Karlsruher Kunsthalle) und Taf. 19 (1456/58, vom Sterzinger Altar, im Rathaus zu Sterzing): Christus trägt da der Maria Seele als z. T. winziges weibliches Persönchen mit Nimbus und gefalteten Händen in langem Hemd oder Tragkleidchen, das eine Mal auf dem linken, die beiden andern Male auf dem rechten Arm. Endlich kehrt dasselbe Motiv wieder im 13. Jahrhundert auf dem Steinrelief am Südportal des Straßburger Münsters: *Das Museum* IV 118, *Klass. Skulpturenschatz* no. 171.

[3] Vgl. z. B. Kraus a. O. S. 153 ff. Fig. 103. Kaufmann a. O. S. 380 ff. v. Sybel a. O. I 225.

[4] *Arch. Jahrb.* II 1887, 277 A. 5.

[5] *De animar. ap. ant. imag.* p. 11, 1; zu Loeschcke und Hirsch vgl. Studniczka bei Roscher II 1730 f., 57 ff.

Weicker[1] vorgebracht. Zunächst handelt es sich in drei Fällen, bei Exemplaren in Petersburg, London und Paris[2], um rechtshin reitende nackte Männergestalten, und zweimal sehen wir da hinter dem Reiter eine wagerecht durch die Luft schwebende, mit kurzem Chiton bekleidete Flügelfigur mit Kranz in jeder der vorgestreckten Hände (schon Stephani vermutete Darstellung der Ker), wogegen bei der Schale im Louvre ein ähnliches Flügelwesen rechts vor dem Reiter durch die Luft dahineilt, statt der Kränze (in den Händen) mit Ranke auf dem Kopf und mit seltsam gespreizten Fingern. Auf einer weiteren Schale im Louvre[3] fliegen auf zwei von fünf zum Mahl gelagerten Männern Menschenvögel, auf zwei andere geflügelte Jünglinge zu, ihnen mit der Rechten einen Kranz, mit der Linken die (kyrenäischen Vasen eigentümliche) Doppellotosranke zu überreichen, wogegen der fünfte von einem kleinen, rein menschlich gestalteten Jüngling bedient wird, der in der Rechten einen Weinkrug, in der Linken wiederum den Kranz trägt. Da die „Sirenen" erwiesenermaßen Darstellungen der menschlichen Seele sind, läßt sich dasselbe annehmen von den anderen Figuren, die man sonst als Eroten bezeichnet hat[4]: ein *συμπόσιον τῶν ὁσίων* (Plat. pol. II 6 p. 363 C), „Heroen, von Seelen geschmückt und bedient, ist also das Thema des Bildes"[5]; Weicker hat offenbar auch hier die richtige Deutung gefunden: „Die heroisierten Toten werden von Seelen im

[1] *Der Seelenvogel* S. 14 ff.; zu Loeschcke und Weicker vgl. Körte bei Pauly-Wissowa V 2089 f., 35 ff.

[2] Auf Schalen in der Ermitage (Stephani *Vasens. der kaiserl. E.* Nr. 183), im Brit. Mus. (Walters *Catal.* II B 1) und im Louvre (Pottier *Vases du Louvre* II E 665), in dem Verzeichnis von Loeschcke und Puchstein *Arch. Ztg.* XXXIX 1881, 217 Nr. 5—7, vgl. Pottier bei Dumont et Chaplain *Les céramiques de la Grèce propre* I (1881) p. 298, 6—8; die erste ist abgebildet bei Giuseppe Micali *Storia degli ant. pop. ital.* III (1836) t. LXXXVII 3, die beiden andern in der *Arch. Ztg.* a. O. Tf. 13, 2. 3. Reinach a. O. I 435, 8. 9, die Schale im Brit. Mus. auch bei Roscher III 318 Abb. 2.

[3] Zuletzt bei Weicker a. O. S. 15 Fig. 9.

[4] Vgl. z. B. Furtwängler bei Roscher I 1352, 12 ff.

[5] Körte a. O. 2090, 12 ff.

Eidolon- und Menschenvogeltypus bedient; die absolute Wesensgleichheit beider Erscheinungsformen der Seele und ihre gleichzeitige Geltung kann gar nicht schärfer zum Ausdruck gebracht werden."[1] Entsprechende Flügelgestalten finden sich auch noch auf einer kyrenäischen Schale aus Naukratis (im Britischen Museum)[2], ein ganzes Daimonenvölkchen, bestehend aus männlichen und weiblichen Flügelwesen, die gemeinsam die Göttin Kyrene umflattern im Hesperidengarten als einem zweiten Elysion oder Hades.[3] Noch einmal kehrt das Eidolon mit Kränzen in den Händen wieder, nämlich auf einer Caeretaner Hydrie hinter der vom Stier entführten Europa durch die Luft eilend, während ein Vogel dem Stier voranfliegt und Delphine und andere Fische unten das Meer andeuten.[4] Was sollen die Kränze? Sie haben in verschiedenen Fällen die Erklärung der Flügelfiguren als Niken begünstigt; doch „derselbe Gedanke ist noch in altchristlichen Darstellungen wirksam, wenn auf Goldgläsern der Katakomben Seelenvögel Heiligen die Strahlenkrone überreichen"[5], die „Krone des Lebens". Wie auf christlichem Boden der Palmzweig Bedeutung gewann als Symbol des Sieges über den Tod[6], hat sich auch der στέφανος, die corona, haben sich Kranz und Krone in frühchristlicher Symbolik einen Platz erobert als alte Zeichen von Sieg und Belohnung: man spricht von der „Krone des Martyriums", die in bildlichen Darstellungen die Märtyrer tragen, vom „Kranz des Lebens", den sie

---

[1] A. O. S. 16, 1.

[2] Walters *Catal.* II B 4, abgeb. Flinders Petrie *Naucratis* I Tf. VIII. IX (p. 53) und (in revidierter Form) Studniczka *Kyrene, eine altgriech. Göttin* (1890) S. 18 Fig. 10, wiederholt bei Head *Num. chron.* 3. ser. XI. 1891, 5. Roscher II 1730 Abb. 5. [3] Studniczka bei Roscher II 1731, 1 ff.

[4] Jahn *Entführung der Europa*, Denkschriften d. Wiener Akad., philol.-hist. Cl. XIX 1870, 21 f. z. Tf. Va, danach *Journ. of hell. stud.* XIII 1892/93 112 Fig. 2.

[5] Weicker S. 16, 3, vgl. Kraus *Roma sotterranea* S. 215 Fig. 26. 224. *Gesch. d. christl. Kunst* I 124.

[6] Vgl. z. B. Kraus *Christl. Kunst* I 119 f. Kaufmann a. O. S. 320 f. v. Sybel a. O. I 138.

in ihren Händen darbringen, und man erinnert an die Offenbarung Johannis (II 10 τὸν στέφανον τῆς ζωῆς).[1] Erwiesen ist auch der chthonische Charakter, die sepulkrale Bedeutung der Lotosranke.[2] Überhaupt lassen sich an die erwähnten „kyrenäischen“ Eidola wieder verwandte Bildungen anderer Vasengattungen anreihen, so die stehende langgelockte Flügelgestalt im kurzen Chiton auf einer Situla aus Daphnai im Britischen Museum[3]; auch auf korinthischen Gefäßen vermutet Alfred Körte die Darstellung der abgeschiedenen Seelen in Form geflügelter Figuren[4], ebenso führt er Beispiele an aus ionischem Kunstkreis[5], um schließlich noch das rohe Bild einer frühattischen Amphora aus dem Phaleron mit einzubeziehen in die Zahl der Eidoladarstellungen.[6] Je weiter man indes vorschreitet in diesen Deutungen und Umdeutungen (vielfach ja handelt es sich um Gebilde, bei denen verschiedene Deutungen sich kreuzen), desto unsicherer wird der Boden, wogegen wir in unserer Betrachtung einen sichern Schritt vorwärts tun mit dem Nachtragen einer bekannten attisch-schwarzfigurigen Amphora zu München, in deren Bild man für gewöhnlich die älteste Darstellung der Danaïden erkennt.[7] Hinter dem den Stein wälzenden Sisyphos sehen wir zu beiden Seiten eines aus dem Boden ragenden Fasses je zwei kleine Flügelwesen im kurzen Chiton, ganz ähnlich gebildet wie die „kyrenäischen“ Eidola; mit Wasserkrügen in den Händen klettern sie an dem Pithos

---

[1] Vgl. dazu Ep. Iacobi I 12. II. Timoth. 4, 8. I. Petri 5, 4, auch I. Kor. 9, 25, wo der Ursprung des Bildes vom Wettkampf (ἀγών) noch erkennbar ist.

[2] Weicker S. 16f.

[3] Abgeb. bei Cecil Smith *Journ. of hell. stud.* XIII 109 Fig. 1.

[4] Vgl. z. B. Gerhard *Auserles. Vasenb.* III 220 (Reinach II 111 B). *Mon. d. Inst.* I 26, 20 (Reinach I 73, 20). Micali *Storia* III t. XCVI4 usw.

[5] Vgl. *Arch. Jahrb.* IV 1889 Tf. 516, 2. *Bull. de corr. hell.* XIX 1895 Tf. I u. s.

[6] Vgl. *Bull. de corr. hell.* XVII 1893 Tf. III.

[7] Jahn *Vasens.* etc. S. 49 f. Nr. 153, abgeb. z. B. bei Roscher I 950. Studniczka *Kyrene* S. 25 Fig. 19.

empor, und die beiden obersten gießen den Inhalt ihrer Hydrien hinein. Daß nicht notwendig an die Danaïden zu denken ist, lehrt die Darstellung einer ebenfalls attisch-schwarzfigurigen Lekythos zu Palermo[1]; hier sind es nämlich ungeflügelte Gestalten beiderlei Geschlechtes, nackte Jünglinge und bekleidete Mädchen, die rastlos dahineilen mit Wasserkrügen, um diese in ein großes Faß zu entleeren; da ist zugleich ein gestürzter Esel, und vor ihm sitzt ratlos ein Greis (Oknos). Ganz allgemein Bilder der Seelen und ihrer Pein haben wir hier, und zu erinnern ist an Polygnots Unterweltsgemälde in der Halle der Knidier zu Delphi, wo man auch Personen verschiedenen Geschlechtes und Alters in durchbrochenen Krügen Wasser tragen sah in ein (durchlöchertes?) Faß; sie hatten die Weihen von Eleusis für nichts geachtet, es waren die *ἀμύητοι*, wie die Beischrift gelautet haben mag (Paus. X 31, 9. 11). Bei dem jugendlichen Alter der Wasserträger auf der Palermitaner Lekythos wird man statt an *ἀμύητοι* eher an *ἄγαμοι* denken, die wie jene auch ein *τέλος*, das *τέλος γάμου* nicht erfüllt haben: ewiges *λουτροφορεῖν* (Wassertragen zum Hochzeitsbad) galt eben dem Volk als das Los der Unvermählten in der Unterwelt. Daß auch der Danaïden fruchtloses Bemühen im Hades nicht die Strafe ist für ihre Bluttat an sich, sondern zunächst ihr Schicksal als *ἄγαμοι*, als deren mythische Vertreterinnen sie zu betrachten sind, das habe ich in anderm Zusammenhang ins richtige Licht zu rücken versucht[2]; hier gilt es des weiteren an der Hand der beiden Gefäße festzustellen, daß man sich für die Darstellung des Abgeschiedenen oft genug auch der vollen menschlichen Gestalt bedient hat. So steht ja neben den sogenannten Danaïden, jenen kleinen Flügelmädchen, ein Sisyphos ohne

[1] Vgl. Heinr. Heydemann *Arch. Ztg.* XXVIII 1870, 42f. z. Tf. 31 (Reinach I 408, 2). Furtwängler *Arch. Jahrb.* (Anz.) V 1890, 24f. Hitzig und Blümner *Pausanias* III (1910) S. 785. 802.

[2] Vgl. Ernst Kuhnert *Arch. Jahrb.* VIII 1893, 110f. Ferd. Duemmler *Delphika* S. 17ff. (= Kl. Schr. II 140 ff.). Waser *Schweiz. Arch f. Volksk.* II 1898, 55ff. und in diesem *Archiv* II 1899, 58 ff.

Flügel und in gewöhnlicher Lebensgröße, so könnten ja auch die Gestalten der Palermitaner Lekythos an und für sich ebensogut Lebende sein wie Geister der Unterwelt, und so sind als wirkliche Menschen gegeben die eben Verstorbenen auf den attischen Grablekythen, die sich einschiffen in Charons Nachen und die entgegennehmen die Spenden am Grab — in merkwürdigem Gegensatz freilich zu den kleinen schemenhaften Flügelwesen, die sie manchmal umflattern und doch im Grund wesensgleich mit ihnen sind.[1] Und wie auf diesen Lekythen, so tritt uns auch auf den attischen Grabreliefs des fünften und vierten Jahrhunderts der Tote in voller Menschlichkeit entgegen, wird gleichsam Jenseits und Diesseits durch nichts unterschieden. Wahrscheinlich hat zuerst Polygnot in der erwähnten Nekyia lebende Menschen, Odysseus und seine Gefährten, vereint mit Hadesbewohnern, ohne die letztern anders zu gestalten als die Lebenden[2], und darin sind ihm gefolgt die Verfertiger der beiden Unterweltsbilder unter den Odysseelandschaften vom Esquilin[3], sowie auch die der bekannten Unterweltsvasen von Altamura (zu Neapel), Canosa (zu München), Ruvo (zu Karlsruhe)[4] usw. Ebenso zeigt sich auf der Münchner Medeiavase aus Canosa das Schattenbild des Aietes, das beim Kindermord der Medeia auftritt wie etwa das des Dareios in des Aischylos Persern, den Herrscher von Aia völlig wie im Leben, bez. in der üblichen Bühnentracht, bloß (einer Statue ähnlich) auf erhöhtem Standpunkt, wie es scheint, auf einem Felsen[5]; man müßte ihn für einen Lebenden

[1] Vgl. die weitere Ausführung bei Körte a. O. 2095, 4 ff.

[2] Vgl. z. B. die Rekonstruktion bei C. Robert *Die Nekyia d. Polygnot*, 16. Hall. Winckelmannsprogr., 1892.

[3] Vgl. Helbig *Führer d. d. öffentl. Sammlungen klass. Altert. in Rom*[3] I 264 f., dazu z. B. Baumeister (II) S. 858 Abb. 939, farbig bei Karl Woermann *Gesch. d. Kunst* I Taf. zw. S. 416 und 417.

[4] Vgl. z. B. Baumeister (III) Abb. 2042 A und B (S. 1927 und Taf. LXXXVII). Furtwängler-Reichhold a. O. I Taf. 10.

[5] Vgl. z. B. Baumeister (II) S. 903 Abb. 980. Roscher II 2509 f. Abb. 3. Furtwängler-Reichhold a. O. II Tf. 90 (S. 164. 166). Fritz Hoeber *Griech. Vasen* S. 122 Abb. 74.

halten so gut wie die übrigen Personen des Dramas, wäre ihm nicht εἴδωλον Ἀήτου beigeschrieben. Auch Klytaimestra auf dem Eumenidenkrater des Louvre[1] könnte für eine lebende Frau gelten, käme da nicht ein Ausdrucksmittel in Aufnahme, das in der Folge sehr beliebt ward zur Charakterisierung der Abgeschiedenen: Klytaimestras Schatten ist fast ganz in ein weites, auch über den Hinterkopf gezogenes Gewand gehüllt. Wenigstens Verhüllung des Hinterkopfes zeigt auch die Eurydike des bekannten Orpheusreliefs[2], das ja ebenfalls zur Tragödie in Beziehung stehen wird. In Tücher gewickelt erscheinen die Toten ferner etwa auf den Lekythen[3], besonders aber in den durch die griechische Tragödie bestimmten Reliefs römischer Sarkophage, welche die Alkestis- und die Protesilaossage, die Geschichte des Orestes etc. zum Gegenstand haben; es kehrt also diese Darstellungsweise wieder namentlich für die Schatten der Alkestis und des Protesilaos, Agamemnons, der Klytaimestra, des Aigisthos usw.[4] Auf den Schmalseiten des Florentiner Proserpinasarkophags[5] führt das eine Mal Hermes die verschleierte Alkestis an der Hand auf das links angedeutete Tor der Unterwelt zu, das andere Mal schaut man dasselbe Tor rechts und wieder die verschleierte Alkestis, zaghaft daraus hervortretend; der bärtige Herakles blickt nach ihr um und faßt mit der Linken ihren Schleier; desgleichen erscheint auf den Schmalseiten eines andern Sarkophags[6] Alkestis als Schatten in der Unterwelt vor Pluton und wird, noch schattenhaft verhüllt, von

---

[1] *Mon. d. Inst.* IV 48 (Reinach I 132, 2). Baumeister (II) S. 1117 Abb. 1314. Roscher III 983 Abb. 3. Helbig a. O. II 96 Fig. 34. Ernst Buschor *Griech. Vasenmalerei* (1913) S. 200 Abb. 146.

[2] Für das Neapler Exemplar vgl. z. B. Bruckm. Tf. 341 a, für das in Villa Albani Helbig a. O. II 433 ff. Nr. 1883.

[3] Vgl. z. B. die Lekythos im Louvre bei Stackelberg *Die Gräber der Hellenen* Tf. XLVIII (farbig). Waser *Charon* S. 109, 11; bei Roscher III 3229, 15 ff. z. Abb. 15.

[4] Vgl. Hirsch a. O. S. 37 ff. Körte a. O. 2096, 26 ff.

[5] Vgl. Robert *Die ant. Sarkophag-Reliefs* III (1897) S. 35 (Textabb.).

[6] Ebd. S. 28 Fig. 22 a und b.

Herakles an die Oberwelt zurückgeführt; sie wird (in weiteren Darstellungen)[1] noch in der Verhüllung der Toten dem Gatten wiedergeschenkt. Ferner sehen wir links auf der Hauptseite des Orestessarkophags im Lateran[2] Orest und Pylades am Grab Agamemnons beten, unter dem Torbogen aber der in den Felsen gehauenen Grabkammer ganz in das Leichentuch gehüllt den Schatten Agamemnons; auf der linken Seitenfläche wiederum treten von rechts, gleichfalls in langen weiten Leichentüchern, die bloß das Gesicht freilassen, die Schatten des Aigisth und der Klytaimestra an Charons Nachen heran.[3] Endlich die beiden Protesilaos-Sarkophage im Vatikan[4] und in S. Chiara zu Neapel.[5] Fünfmal trifft man da das Eidolon des Protesilaos als Schattengestalt charakterisiert, dreimal auf der Hauptseite des vatikanischen Exemplars, links über der am Boden liegenden Leiche (Hermes schickt sich an, den verhüllten Schatten in die Unterwelt zu geleiten), ferner etwas rechts von der Mitte im Hintergrund, hinter der auf dem Ruhebett gelagerten Laodameia und nochmals weiter rechts, wo ihn Hermes zum zweiten Mal dem Charon übergibt; sodann wiederholt sich auf der Hauptseite des Neapler Sarkophags in einer Variante die Schattengestalt rechts im Hintergrund, und auf der linken Schmalseite, wo Protesilaos bittend vor Hades und Persephone steht, trägt er wenigstens ein Tuch über Hinterkopf und Rücken, wogegen Gesicht, Brust und Unterkörper nackt sind.

So haben wir denn in der Hauptsache zwei Erscheinungsformen des Eidolons. Es ist zunächst „das luftige Scheinbild

[1] Ebd. Taf. VI/VII 26. 32, Sarkophage zu Rom im Vatikan und zu Florenz in Pal. Rinuccini.

[2] Vgl. Helbig a. O. II 41 f. Nr. 1207. Robert a. O. II (1890) Tf. LIV 155 (S. 169), vgl. auch das Fragment in Villa Albani Tf. LVI 163 (S. 176).

[3] Robert a. O. Tf. LIV 155 a (S. 170). Waser *Charon* S. 45. 120.

[4] Visconti *Museo Pio-Clem.* V 18. Wiener Vorlegebl. Serie B Tf. XI 3 a (b), danach Roscher III 3170 f. Abb. 5 a (b). Helbig a. O. I 248 f. Nr. 385. Waser a. O. 45. 120 ff.

[5] *Mon. d. Inst.* III 40 A. Wiener Vorlegebl. a. O. 4 a—c, danach Baumeister (III) S. 1422 Abb. 1574 und Roscher III 3167 f. Abb. 4 a—c.

des Menschen selbst, das daher die menschliche Gestalt trägt, mitunter gerüstet und bekleidet, wie sie im Leben war, mitunter nackt — aber klein, um dadurch zu bezeichnen, daß es nicht der wirkliche, tatkräftige Mensch sei".[1] Um die luftige Natur des Eidolons auszudrücken, dazu dienen noch besonders die Flügel, die an und für sich schon auch diese Darstellung der Menschenseele in Kontakt bringen mit der in Vogelgestalt. Meist also sind es kleine Flügelfiguren, in Kleidung und Ausrüstung getreue Abbilder der Lebenden. Weil aber letztere in der Regel kriegerische Helden sind, tragen auch sie regelmäßig Helm und Panzer, Schild und Speer. Daneben stehen die ungeflügelten Miniaturkrieger, ferner die kleinen nackten und waffenlosen Flügelwesen, schließlich noch gewappnete Kolossalfiguren mit Flügeln. Am ehesten wecken die Eidola gewisser Charonbilder die Erinnerung an Hom. Il. XXIII 71 ff., wo des Patroklos ψυχή den Achill um schleunigste Bestattung anfleht.[2] Als von der Überfahrt zurückgewiesene Seelen mag man solch kleine Flügelwesen verstehen und begreift auch die gelegentlich angewandte Gebärde der Klage[3]: „Und es flattert ängstlich das Seegevögel, wie Schattenleichen am Styx, die Charon abwies vom nächtlichen Kahn" (Heine).* Eng berühren sich diese εἴδωλα-ψυχαί mit den κῆρες, oder besser gesagt: die Verfertiger dieser bildlichen Darstellungen werden sie meist (wo es sich nicht um eine Theaterszene handelt) ψυχαί oder κῆρες genannt haben.[4] Die Ker, bei Homer gewöhnlich das „Todesverhängnis", ist das schon vorhomerische Seelengespenst, ursprünglich die Seele eines Abgeschiedenen, die kommt, um die eines Lebenden zu holen, und in alter Zeit war wohl der Glaube lebendig, daß auf jeden Lebenden eine Ker lauert.[5] So kommt es, daß Otto Crusius ge-

[1] Jahn *Arch. Beitr.* 136 f.
[2] Vgl. auch *Verg. Aen.* VI 326 ff. Waser *Charon* S. 45, 9.
[3] Vgl. Tibull. I 5, 51: *Hanc volitent animae circum sua fata querentes.*
[4] Körte a. O. 2086, 2 ff.
[5] Vgl. z. B. Georg Finsler *Homer* S. 446 f. 469. 471.

legentlich[1] viele der oben angeführten Eidoladarstellungen als solche der Keren angesprochen hat: eine reinliche Scheidung wird da schwerlich durchzuführen sein. — Ganz abweichend ist die zweite Art der Eidolondarstellung: man bildet den Toten vollständig so, wie er im Leben war, an Größe, Farbe, Kleidung, doch gern hüllte man diese volle Menschengestalt in ein weites, auch das Hinterhaupt bedeckendes, bloß das Antlitz frei lassendes Gewand, das der ganzen Erscheinung etwas Unbestimmtes, Unfaßbares, Abstraktes verleiht, und im allgemeinen mag noch gelten, was Otto Benndorf festgestellt[2], daß die spätere Kunst in solchen Darstellungen „durch die vollständige Umhüllung eines großen Gewandumwurfs den Charakter des Gespensterhaften und des Außerordentlichen zu erreichen“ versucht.

Weiter fördert uns in unserer Betrachtung die Darstellung des Odysseus in der Unterwelt auf einem frühunteritalischen (noch ins 5. Jahrhundert zu datierenden) Krater aus Pisticci, heute zu Paris in der Bibliothèque nationale.[3] Vor Odysseus, der zwischen zwei Gefährten (nach Od. XI 23 Perimedes und Eurylochos) auf einem Steinhaufen sitzt, in der Rechten das blutige Schwert, vor sich zwei geopferte Schafe, taucht aus der Opfergrube der Schatten des Teiresias auf, doch bloß mit dem Kopf (nach Furtwängler „Kopf, rechte Hand und bekleideter Schulterrand“); der Kopf ist der eines alten Mannes mit weißem Haar und Bart, das Auge geschlossen, der Mund leicht geöffnet; mit gespanntester Aufmerksamkeit aber sieht Odysseus zu dem Kopfe nieder, um eben den Worten des Geistes zu lauschen (vgl. Od. XI 48 f.). Diese Darstellung dürfte passend die Überleitung bilden zur Würdigung einer weitern Erscheinungsform der Seele: auch der körperlose Kopf, der Sitz der Sinne

---

[1] Bei Roscher II 1136 ff. Art. *Keres*.

[2] *Griech. und sic. Vasenb.* S. 34.

[3] Abgeb. *Mon. d. Inst.* IV 19 (Reinach I 126, 2). Roscher III 671 f. Abb. 10, besonders Furtwängler-Reichhold a. O. I Taf. 60 (S. 300 f.), auch Hoeber a. O. S. 124 Abb. 76.

(Artemidor Oneirokr. I 35 p. 34) konnte als Sitz der Seele aufgefaßt werden[1] und in Wort und Bild als eine Art Abbreviatur des Eidolons oder auch des menschenköpfigen Seelenvogels, als Symbol der Seele Verwendung finden.[2] Halten wir zusammen Hom. Il. XI 54f. *οὕνεκ' ἔμελλεν | πολλὰς ἰφθίμους κεφαλὰς Ἄιδι προϊάψειν* mit Il. I 3 *πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄιδι προΐαψεν*, ergibt sich die Gleichung *κεφαλαί = ψυχαί*, die auch die Scholien (zu Il. I 3) bestätigen, und damit fällt ein Licht auch auf die *νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα*, die kraftlosen Häupter der Toten, an vier Stellen der Odyssee.[3] So wird man denn in der Darstellung des Kampfes um des Troilos Leiche auf einer schwarzfigurigen Amphora zu München[4] den in der Luft schwebenden Kopf über dem Leichnam zwischen den Kämpfern als die Seele des erschlagenen Troilos deuten dürfen.[5] Ferner rückt in diesen Zusammenhang eine merkwürdige Gruppe von Gemmen. Wiederholt findet sich ein aus der Erde emporkommender wahrsagender, meist bärtiger Kopf[6]; daß er sprechend oder singend gedacht ist, geht sowohl aus der meist zurückgebeugten Kopfhaltung als auch daraus hervor, daß der Mund etwa geöffnet erscheint, sowie vor allem daraus, daß häufig jemand vor dem Kopf aufmerksam lauschend in ein Diptychon aufschreibt, was er vernimmt. Und ferner ist es auf Gemmen ein beliebtes, oft wiederkehrendes Motiv, daß Hermes eine menschliche Gestalt aus der Tiefe emporlockt oder emporzieht; bald taucht bloß ihr Kopf aus dem Boden auf, bald der Oberkörper, und Hermes

---

[1] So liegt z. B. auch die 'bruwa' der Bahau im Haupte der Menschen, vgl. in diesem *Archiv* IX 1906, 264.

[2] Vgl. Weicker (der einer Andeutung Erich Bethes folgte) S. 30f. G. Nicole bei Daremberg-Saglio VII 747, 19. Bethe *D. Lit. Ztg.* XXIV 1903, 996. *Rhein. Mus.* N. F. LXII 1907, 465f. A. 62.

[3] Od. X 521. 536. XI 29. 49.

[4] Jahn *Vasens.* S. 37f. nr. 124, abgeb. Gerhard *Auserl. Vasenb.* III, Taf. 223 (Reinach II 113). Baumeister (III) S. 1902 Abb. 2001.

[5] Anders G. Loeschcke, vgl. Bethe *Rh. M.* a. O.

[6] Vgl. Furtwängler *Gemmen* Taf. XX 53. XXII 1—9. 12—15. LXI 51. Bd. III 245ff. Fig. 138.

zieht sie am Arm aus der Erde herauf.[1] Wir haben somit auch hier vielfach die Seele in reiner Kopfgestalt; es ist in diesem Fall „der durch Hermes oder menschliche Nekromanten beschworene Geist“, der als Kopf aus der Erde auftaucht.[2] Interessant sind weiterhin Karneole[3], wo Hermes, das eine Mal mit Stäbchen in der Rechten, das andere Mal mit Petasos auf dem Kopf, beschäftigt ist mit einer menschenköpfigen Sirene mit unverhältnismäßig langem Hals, nach Furtwängler „einen menschlichen Kopf auf einem Schwanenkörper zurechtsetzend“. Hier dürfte, wie Weicker (S. 30) sagt, „eine etwas unorganische Verbindung der beiden Seelentypen“ vorliegen, eine Verquickung der Seele als Kopf und der Seele als Vogel. So figurieren unter den Grabbeigaben in ägyptischen Nekropolen auch bloße Köpfe, in hellenistischer und römischer Zeit, doch dürfte die Sitte solcher Beigabe uralt sein. In ganzen Serien, wohl auch an Schnüre gereiht, wurden diese Köpfe dem Toten beigegeben, sie müssen direkt als Massenartikel der Gräberkoroplastik gelten. Offenbar dienten sie als Ersatz für vollständige Nachbildungen des Ka, man hat sie auch wohl als „Reserveköpfe“ des Toten bezeichnet, und in den wechselnden Frisuren der weiblichen Exemplare huldigte der Verfertiger der Eitelkeit jener Damen, denen die Köpfe Fortdauer der Existenz im Jenseits verbürgen sollten.[4] Noch weitere Perspektiven tun sich auf bei Aufnahme des körperlosen Kopfes unter die Abbilder der Seele, z. B. für das Ver-

[1] Vgl. Furtwängler Taf. XXI 64—72 und die dazu genannten Repliken sowie *Brit. Mus. Cat.* nr. 690f., auch den Chalkedon-Skarabaios aus Chiusi, ebenda nr. 433, bei Furtwängler Taf. XX 32 (Bd. III 202). Roscher III 3220 Abb. 11, wo Hermes eine Seele, die als bärtiger Kopf sich zeigt, aus einem Pithos hervorruft.

[2] Weicker S. 30.

[3] Furtwängler Taf. XIX 49 und 50. Imhoof-Blumer und O. Keller *Tier- u. Pflanzenb. auf Münzen und Gemmen des Altert.* Taf. XXVI 33, danach Weicker S. 12, 5, Fig. 6. Roscher III 3221 Abb. 12.

[4] Vgl. Theodor Schreiber *Die Nekropole von Kôm-esch-Schukâfa* S. 254f. mit Abb. 189 und 190, ferner *Beibl.* VI 1. 3—6. 8. Waser *D. Lit. Ztg.* XXX 1909, 2381.

ständnis des Gorgoneions (vgl. die *Γοργείη κεφαλή* der Nekyia, Od. XI 634), ja, möglicherweise noch für die richtige Einschätzung der geflügelten Engelsköpfe der christlichen Kunst, der sog. Cherubim und Seraphim, wie sie in Sta Maria Antiqua am Forum Romanum, in charakteristischer Form z. B. in der „Verkündigung" des Senesen Simone Martini in den Uffizien zu Florenz erscheinen.[1] Zum mindesten gestreift sei die Bedeutung des Haupthaars innerhalb dieser Anschauungen. Auch das Haar muß ja wohl wie als Sitz der Kraft, so direkt als Sitz der Seele aufgefaßt worden sein: „Das Haaropfer und die Skalpe zeigen das ebenso wie die Geschichte Simsons, dessen Heldenstärke im Haare lag; Haaropfer ist abgelöstes Lebensopfer; wer das Haar hat, hat den Menschen ... Haar, Blut, Penis sind Sitze der Seele, des Lebens."[2] Ferner ist die Pupille (*κόρη*) zu nennen als Sitz der Seele.[3] Und des weitern

[1] Fast wie „Sirenen" muten an die Seraphim der Miniatur im *Cod. vat. graec.* 699, welche die Berufung des Jesaias zum Prophetenamt darstellt, abgebildet z. B. bei Kaufmann a. O. S. 419 Fig. 155, dazu Jes. VI 1ff.

[2] Bethe *Rhein. Mus.* a. O. 466 A; für die Bedeutung des Haupthaars vgl. auch Wundt *Völkerpsych.* II 2, 23. IV² 1, 101ff., in dem Abschnitt: „Ausscheidungen und Wachstumsprodukte des Körpers (Haare, Nägel) als Seelenträger." Wenigstens daran erinnert sei, daß die Sage von Simson und Delila auf griechischem Boden Parallelen hat in den Sagen von Nisos und Skylla, Pterelaos und Komaitho, da erscheint bei Nisos die Purpurlocke, bei Pterelaos das goldene Haar als Gewähr des Lebens, vgl. Waser *Skylla und Charybdis* S. 62f. und bei Roscher IV 1069f., 39ff. Höfer bei Roscher III 3263ff., 38ff.; L. Sommer *Das Haar in der Religion und im Aberglauben der Griechen*, Diss. Münster 1912. Bereits Ovid *Ibis* 362 und Ps.-Chrysost. 64 *π. τύχης β* (341 R) werden Pterelaos und Nisos ihres gemeinsamen Schicksals wegen zusammengestellt, und wiederum schon von Tzetzes sind miteinander in Parallele gesetzt Samson, Pterelaos und Nisos, *Chil.* II hist. 37, 538ff., vgl. auch Tzetz. *Lyk.* 650 (*ἐν ταύταις* [sc. *ταῖς κόμαις*] *εἶχον τὴν ἀλκήν*). *Schol. Lukian. de sacrif.* 15 p. 150, 15ff. Rabe.

[3] Zu meinen Angaben bei Roscher III 3209, 59ff. vgl. auch Wundt a. O. II 2, 27ff. IV² 1, 105ff. („Die Seele im Blick des Auges") sowie in diesem *Archiv* X 1907, 319 den Hinweis von Ludwig Deubner auf die Untersuchungen von Eugène Monseur, der durch mannigfache Zeugnisse

muß in diesem Zusammenhang der Phallos Berücksichtigung finden. Schon Otto Jahn[1] hat u. a. ein Mauerrelief mitgeteilt, das einen geflügelten und mit den Füßen eines Raubtiers versehenen Phallos darstellt, nach Wundt[2] „eine merkwürdige Verbindung zugleich von inkorporierter Psyche und Körperseele", und in neuerer Zeit sucht, namentlich durch die Ausführungen von K. Th. Preuß angeregt, Erich Bethe[3] auch den Phallos als Seelendarstellung wahrscheinlich zu machen, das *σπέρμα* als Sitz der Seele. Die *φαλλοστασία*, die Phallenwägung, in Relief dargestellt auf einem altarartigen Stein von St. Mathias bei Trier[4], wird ja kaum auf diesem Boden eine tiefsinnige Erklärung finden können — als drastisches Gegenstück zur *ψυχοστασία* haben wir sie oben erwähnt —, dagegen begegnen wir gleich im folgenden, bei ältesten Darstellungen des Seelenschmetterlings, auch bedeutsamer Verwendung von Phallos und Sperma.

III Psyche als Schmetterling („Seelenschmetterling")

Endlich war eine ungemein beliebte und, wie sich immer mehr herausstellt, nicht nur späte Darstellungsform für die menschliche Seele der Schmetterling, und zwar findet sich vornehmlich wiedergegeben der dickleibige Nachtfalter mit kleinen weichen Flügeln, die *φάλαινα*. In ganz hervorragender Weise ward der Schmetterling das Symbol der Unsterblichkeit, und die Seele erscheint entweder direkt unter dem Bild des Schmetterlings oder weiter dann unter dem eines mit Schmetterlingsflügeln ausgestatteten Mädchens; in seltenern Fällen auch feh-

---

die primitive Vorstellung belegt von der Seele unter dem Bild des kleinen Menschen, den der Beschauer in des Nebenmenschen Pupille erblickt.

[1] *Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Cl.* 1855, 28 ff. (77).

[2] A. O. II 2, 210 A. 1. IV² 1, 297 A. 1, vgl. II 2, 10 ff. („Die Nieren als Seelenträger") und IV² 1, 88 ff. („Die Nieren und der Phallus als Seelenträger").

[3] *Rhein. Mus.* N. F. LXII 1907, 465 f., 62.

[4] *Arch. Jahrb.* XXVI 1911, 188 Abb. 57.

len dem Mädchen die Flügel, oder es hat ein Paar Vogelflügel, sei es, daß es diese übernommen von seinem Genossen und Gespielen Eros, oder daß man dabei wieder des Seelenvogels zu gedenken hat. Zum mindesten begünstigt ward eine solche Auffassung der Seele als Schmetterling durch den geheimnisvoll-wunderbaren Vorgang der Entwicklung des Schmetterlings aus der Puppe, welch letztere im Griechischen — doch wohl bezeichnenderweise — *νεκύδαλος* oder *νεκύδαλλος*[1] heißt: wie aus der Larve das Insekt, aus der Puppe der Schmetterling, so entwickelt sich gleichsam die Seele aus dem Leichnam. Dazu kommt das merkwürdige Zusammentreffen, daß mit dem Wort *ψυχή* nicht bloß die menschliche Seele bezeichnet ward, sondern auch der Schmetterling oder Falter[2], soweit wir sehen, seit Aristoteles, und es erhebt sich die Frage, ob der Doppelsinn des Wortes *ψυχή* zu betrachten sei als Folge oder Veranlassung der Darstellung der *ψυχή* als Schmetterling. Wir neigen zu ersterer Annahme, da wir doch schon ziemlich früh wenigstens vereinzelte Beispiele finden für den „Seelenschmetterling", das älteste vielleicht in dem Bild einer attisch schwarzfigurigen Amphora zu Berlin.[3] Dargestellt ist da „ein stehender bärtiger Mann nach rechts mit vorgebeugtem Kopfe die Doppelflöte blasend; sein Phallos ist horizontal erigiert, und vier Samentropfen fallen nieder in der Richtung auf einen Schmetterling, der in der Luft fliegt und im Verhältnis viel zu groß gemalt ist". Hier scheint in der naiv deutlichen Weise des 6. Jahrhunderts ausgedrückt, daß der männliche Samen der natürliche Träger der Lebenskraft ist auch für die Geister der Verstorbenen. Ein

---

[1] -*δαλ(λ)ος* scheint (nach Mitt. meines Freundes Eduard Schwyzer) suffixal, und zu *νεκύ-δαλλος* von *νέκυς* wird man vergleichen *κορύ-δαλ(λ)ος* (*κορυ-δαλλός*), Schopf-, Hauben- oder Kuppenlerche, von *κόρυς*, Helm.

[2] Vgl. Hesych. s. v. *ψυχή· πνεῦμα. καὶ ζωΰφιον πτηνόν*, *Schol. zu Nikandr. Theriaka* 760 p. 108 ed. Schneider: *ἡ φάλαινά ἐστιν ἡ παρ' ἡμῖν ψυχή*.

[3] Furtwängler *Vasens.* I 222 nr. 1684, vgl. Weicker S. 2, 4. Bethe a. O. S. 471, 72.

Seitenstück bildet ein Sardonyx der Sammlung Thorwaldsen[1]: auf den Samenstrahl, der sich aus dem Phallos einer bärtigen Priapherme ergießt, fliegt Psyche heran als Schmetterling, „ein deutliches Symbol unsterblicher Lebenskraft"; auch der Pfau, der auf dem Rand der Brunnenschale sitzt, in die der Strahl fließt, hat symbolische Geltung; er wird von Furtwängler erklärt als „ein ursprünglich orphisches Symbol der Seligkeit des ewigen Lebens" (vgl. oben S. 351). Ferner kommt bereits auf etruskischen Skarabaien des 5. Jahrhunderts der Schmetterling als Bild der Seele vor, z. B. beigegeben dem Hermes, auf dessen rechter Schulter sitzend[2], und selbst die Beifügung von Schmetterlingsflügeln zu einer weiblichen Gestalt (die dadurch als Seelenwesen bezeichnet wird) findet sich da schon im strengen Stil.[3] Auf Gemmen erscheint der Schmetterling auch etwa über einem Totenschädel[4] — umgekehrt unter dem Totenkopf in dem Mosaik eines Tisches im Garten der Gerberei zu Pompei[5] — oder wir sehen den Schmetterling über einem Totenkopf rechts am Boden vor einem auf seinen Stab gestützten Landmann[6] und ebenso vor einem lesenden Mann, etwa einem Philosophen, der über die Unsterblichkeit der Seele liest.[7] Zumal aber treffen wir die ψυχή als Schmetterling in Darstellungen des Mythos vom Menschenbildner Prometheus, so vielfach auf römischen Sarkophagen, und besonders reich ist diese allegorische Komposition ausgeführt auf dem (allerdings wohl erst dem 3. Jahrhundert n. Chr. angehörenden) Sarkophag des kapitolinischen Museums[8], auf dessen Frontseite[9] die Psyche nicht weniger als

[1] Furtwängler *Gemmen* Taf. XXIV 59. Bd. II 122. III 203. 264. 292.

[2] Vgl. Furtwängler Taf. XVIII 22.

[3] Furtwängler Taf. XVIII 25, vgl. Bd. III 202 f.

[4] Vgl. Furtwängler Taf. XIX 48. Roscher III 3235 Abb. 19.

[5] Vgl. z. B. August Mau *Pompeji in Leben und Kunst*[2] S. 417 f. Fig. 247.

[6] Furtwängler Taf. XXII 12. Berlin nr. 414 ff.

[7] Imhoof-Blumer und Keller a. O. Taf. XXIII 23 (S. 141 f.), vgl. auch *Mon. d. Inst.* III 7, 1. 3. Furtwängler Taf. XXX 45. Berlin nr. 4507 ff.

[8] Vgl. Helbig a. O. I 437 f. no. 792.

[9] Abgeb. z. B. Baumeister (III) S. 1413 Abb. 1568. Roscher III 3235 f. Abb. 20.

viermal figuriert. Zur Beseelung des eben aus des Prometheus Händen hervorgegangenen Menschen hält Athena den Schmetterling über dessen Kopf, und ebenfalls als Falter schwebt die entfliehende Seele über dem tot auf dem Boden hingestreckt liegenden Menschenkind. Dagegen entführt weiter rechts Hermes die Seele in Gestalt eines zierlich schwebenden Mädchens mit Schmetterlingsflügeln dem Hades zu; charakteristisch ist die abwehrende Gebärde der auswärts gewendeten Hände des kleinen Wesens; sie kehrt auf andern Denkmälern wieder und drückt echt antik-unchristlich das Grauen vor der Unterwelt aus. Endlich sehen wir links vor der gelagerten Erdgöttin die bekannte Gruppe der sich umarmenden Kinder Eros und Psyche. Diese Gruppe nun würde überleiten zu einem ganz andern Vorstellungs- und Ideenkreis: Psyche mit Eros verbunden, sei es als Schmetterling, sei es in der Fortentwicklung zum Mädchen mit und auch ohne Flügel, ist nicht so eigentlich mehr die Verkörperung der unsterblichen, vom Leibe getrennten Seele, vielmehr führt sie in Verbindungen mit dem Liebesgott, sei es als die von Eros gequälte oder von ihm beglückte, ein von religiös-eschatologischen Vorstellungen losgelöstes Leben.[1] Gerade diese Auffassung der Psyche war ja für die bildende Kunst unendlich fruchtbringend; doch die Schöpfungen alle, zu denen sie die Anregung gegeben, sind, ob allegorisch gemeint oder nicht, in erster Linie anmutig-genrehaften, durchaus nicht mehr mythisch-dogmatischen Charakters, und diese Verbindung der Psyche mit Eros in all ihren wechselnden Formen zu verfolgen — das wäre eine Sache für sich, in losem Zusammenhang nur mit unserm Thema. Bloß darauf sei noch hingewiesen, daß die Gruppe von Eros bzw. Amor und Psyche wie auf heidnischen, fast ebenso häufig auf christlichen Sarkophagen auftritt, hindeutend wohl auf die selige Wiedervereinigung im Jenseits[2], und daß die

[1] Vgl. R. Reitzenstein *Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius* Leipzig-Berlin 1912.

[2] Nicht weniger als neun christliche Sarkophage mit Eros und Psyche bei Collignon *Essai sur les mon. relatifs au mythe de Psyché* p. 152—56,

Psychen, den Eroten gesellt, im Sinne der pompeianischen Wanddekoration noch fortleben in frühchristlicher Kunst, in der Katakombenmalerei. In der Kammer rechts vom Haupteingang zum Coemeterium Domitillae kommen dreimal Eros und Psyche vor, wie sie zusammen Blumen pflücken, Fresken vom Anfang des 3. Jahrhunderts, völlig noch im Charakter der pompeianischen Kunst, der Darstellungen, wie sie uns vorab das Haus der Vettier beschert hat.[1] Auch die Gewölbedekoration der „Crypta quadrata" im Coemeterium Praetextati enthält u. a. neben Eroten Mädchen, die Blumen pflücken und an Schnüre reihen, Malereien aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts[2]; heranziehen läßt sich das Deckengemälde im Vorsaal zum zweiten Stockwerk der S. Gennaro-Katakombe zu Neapel[3] u. a. In erster Linie dekorativ mögen diese antiken Motive verwendet sein, dem Gebildeten aber und dem sinnenden Beschauer werden sie mehr gesagt haben: „Eros, der Wunsch, der heiße Drang nach allem Schönen und Hohen, und Psyche, die Seele, die zwei hatten durch Platon ihre bleibende Bedeutung erhalten, die dann fortwirkte durch die Jahrhunderte bis in das innerste Mark des Altchristentums"[4], und Kompositionen wie die erwähnten, sie mochten dem Gläubigen direkt zu Paradiesesbildern werden. Schließlich sei beigefügt, daß die Vorstellung vom „Seelenschmetterling" noch da und dort bei andern Völkern auftaucht.[5] Schmetterlingähnlich gestaltet ist beispiels-

---

vgl. z. B. auch V. Schultze *Archäol.* 179. 253. 368. Kraus a. O. I 102 Fig. 33. Roscher III 3248, 36 ff.

[1] Vgl. besonders Wilpert a. O. Taf. 52 f. (S. 38), ebenfalls farbig Taf. I bei v. Sybel *Christl. Antike* I (dem Titelblatt gegenüber), ferner Woermann a. O. II S. 11. Schultze *Die Katakomben* S. 98 Fig. 23. Kaufmann a. O. S. 306 Fig. 103.

[2] Vgl. Wilpert S. 34 zu Taf. 32, 1.

[3] Vgl. Schultze *Katak.* S. 93 Fig. 22. *Archäol.* S. 166 Fig. 52. Kaufmann S. 286 Fig. 90.

[4] v. Sybel a. O. I 176.

[5] Vgl. z. B. Grimm *D. Myth.*[4] III 247. Rochholz a. O. S. 101. P. Herrmann *D. Myth.* S. 26 f. 78 f.

weise auch die Leipya, die Seele, von der man in Birma glaubt, sie verlasse den Körper, um den Durst zu stillen, weil ja der von Durst Gequälte in einem typisch wiederkehrenden Traum aus einem Brunnen, einer Quelle etc. Wasser zu trinken wähnt.[1] Schon die Rede war vom Insekt überhaupt als Erscheinungsform der menschlichen Seele (oben S. 353ff.). Nach längerer Krankheit hat Goethe 1768 sein bekanntes Liedchen mit der Überschrift „Schadenfreude“ gedichtet, das anhebt: „In des Papillons Gestalt flattr' ich, nach den letzten Zügen, zu den vielgeliebten Stellen . . .“, 1770 im Leipziger Liederbuch als fünftes Lied zum ersten Mal erschienen unter dem Titel „Der Schmetterling“[2], und im zweiten Teil des „Faust“ beschreibt Mephistopheles der Seele Gestalt mit den Worten: „Das ist das Seelchen, Psyche mit den Flügeln; die rupft ihr aus, so ist's ein garstiger Wurm . . .“.[3]

Seelenvogel und Seelenschlange sind die spezifischen Seelentiere auch im klassischen Altertum; ihnen reiht sich der Seelenfisch an. Sie alle leben fort in „christlicher Antike“, als christliche Symbole. Da tritt allerdings in den Vordergrund das Symbol des Fisches für Christus; der Seelenvogel aber ist namentlich noch in der Taube nachweisbar, die das Zeichen ist des über die Gemeinde sich ergießenden Heiligen Geistes, nicht allein, sondern in frühchristlicher Zeit direkt auch das Bild für die Seele des Verstorbenen im himmlischen Paradies. Die Schlange dagegen, die in antiker Symbolik so vielfach zur Geltung kam, tritt in christlicher Bildersprache auffallend wenig

---

[1] Vgl. v. Negelein *Globus* LXXIX (1901) 382, 56.

[2] Vgl. dazu *Goethe an Friederike Oeser* unter dem 13. Febr. 1769: „Ich schlich in der Welt herum, wie ein Geist, der nach seinem Ableben manchmal wieder an die Orte gezogen wird, die ihn sonst anzogen . . .“

[3] Vgl. v. Negelein a. O. S. 384, 85.

hervor. Das Eidolon sodann hat seine Ablösung gefunden durch die christliche Engelsgestalt, in der man indessen auch noch Nike-Victoria und Eros-Cupido nachweisen möchte; in diesem Zusammenhang erfahren u. a. die geflügelten Engelsköpfe ihre besondere Beleuchtung. Und schließlich pflegt noch heutzutage der Geistliche dem Laien die Unsterblichkeit der menschlichen Seele anschaulich zu machen durch den Hinweis auf die Metamorphose der Puppe zum leichtbeschwingten Schmetterling, der somit fortfährt, das beliebteste und geläufigste Sinnbild der Unsterblichkeit zu sein.

Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer

Von **Wolf Wilhelm Grafen Baudissin** in Berlin

I

Von den Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer darf in zusammenfassender Weise geredet werden, wenn dabei an die Religion überhaupt bei den Westsemiten gedacht wird.

Unter dem Namen Phönizier sind dann zu verstehen die semitischen, vielleicht – um genauer zu reden – zum Teil nur semitisierten Bewohner Kanaans in der weitesten Auffassung dieses geographischen Begriffs. Zu den „Phöniziern“ in diesem Sinne gehören also die Völkerschaften, mit denen sich die Israeliten bei ihrer Einwanderung vermischten. Die Anwendung des Namens der Phönizier in dieser Ausdehnung ist nicht unberechtigt, da die Phönizier, wie wir aus der griechisch-römischen Zeit wissen, auch ihr Land Kanaan genannt haben. Ich gebrauche nicht statt „Phönizier“ die Bezeichnung „Kanaanäer“, weil wir es gewohnt geworden sind, unter Kanaanäern speziell die vorisraelitischen Bewohner des eigentlichen Palästinas zu verstehen. Zu ihnen haben die „Phönizier“ der Griechen, nach dem zu urteilen, was wir von ihrer Sprache und Religion wissen, in einem nahen verwandtschaftlichen Verhältnis gestanden.

Wenn ich die Kanaanäer oder Phönizier zusammenstelle mit den Aramäern, ihren Nachbarn im Norden und Osten, so beruht das nicht auf der Annahme, daß zwischen beiden Völkergruppen kein wesentlicher Unterschied des Glaubens und Kultus bestanden

hätte. Aber es läßt sich nicht überall unterscheiden, was auf diesem Gebiet kanaanäisch oder phönizisch und was aramäisch ist, ebensowenig wie sich die geographischen Grenzen zwischen Phönizien und Aram oder Syrien überall exakt ziehen lassen. Das gilt z. B. für die östlichen Ränder des Libanongebiets. Vielleicht darf man den Inschriften aus den Reichen Sam'al und Hamat entnehmen, daß in der ältern Zeit auch die Unterschiede der Sprache bei den Kanaanäern und den Aramäern fließender waren als späterhin. Aber dieser Eindruck kann darauf beruhen, daß die Westaramäer sich in den Inschriften, wie aus der des Kalumu von Sam'al hervorgeht, zunächst der kanaanäischen Sprache bedienten.

Ich muß mich der unbequem gedoppelten Bezeichnung Phönizier und Aramäer bedienen. Wir haben, ohne Mißverständnis anzurichten, nicht mehr die Möglichkeit, die Götter beider Völkerschaften zusammenfassend, so wie einst Johannes Selden von den Dis Syris zu reden. Von einer gemeinsamen Religion der „Syrer" in diesem weiten Sinne, d. i. der Westsemiten, wissen wir nichts. In der geschichtlichen Zeit jedenfalls hat es sie nicht gegeben.

Es läßt sich sogar fragen, inwieweit es berechtigt sei, allgemein von einer Religion der Phönizier und ebenso der Aramäer zu sprechen. Mit Deutlichkeit können wir nicht mehr erkennen als die Kulte einzelner phönizischer Städte und bestimmter aramäischer Reiche. Einigermaßen rekonstruieren lassen sich bei den Phöniziern nur die Götterkreise von Sidon, Tyrus, Byblos und Karthago, bei den Aramäern die der Reiche Sam'al und Hamat. Das reichste Material für Gottesglauben und Kultsitten haben wir aus Karthago. Es gehört allerdings erst der letzten Zeit der Selbständigkeit der Stadt an und der römischen Periode, in der altkarthagische Kulte sich erhielten. Aber doch lassen sich von hier aus Rückschlüsse machen auf die Religion des phönizischen Mutterlandes, und zwar sehr wichtige; denn Karthago ist offenbar weniger hellenisiert worden als die Städte

der phönizischen Küste, von deren Religion wir Genaueres erst wissen seit dem Anfang ihrer Hellenisierung.[1] Soviel wir aus den Gemeinsamkeiten dieser Lokalkulte erfahren können, gab es nur in begrenztem Sinn ein allgemein phönizisches Pantheon, nämlich eine verwandte Grundanschauung, die sich in den verschiedenen Götterkreisen bekundet, und Berührungen einzelner ihrer Gestalten, die sie als ursprünglich identisch erscheinen lassen. Aus beidem ist zu ersehen, daß die phönizischen Stämme, ehe sie sich zu gesonderten Stadtkönigreichen organisierten, gemeinsame religiöse Vorstellungen besaßen, die sie aus ihrer ursprünglichen Heimat in ihre Sitze an der Mittelmeerküste mitgebracht haben werden. Mit Rücksicht auf diese Beobachtung und mit den angegebenen Einschränkungen darf allerdings von einer Religion der Phönizier geredet werden.

Analog liegt es mit dem wenigen, was wir von einzelnen lokal getrennten Kulten der Aramäer wissen. Wie ein Austausch der religiösen Vorstellungen zwischen den verschiedenen phönizischen Städten untereinander und ebenso zwischen den aramäischen Reichen stattgefunden haben wird, scheinen gelegentlich auf diesem Gebiet auch Mischungen aus Aramäischem und Phönizischem entstanden zu sein. Am deutlichsten wohl läßt sich das nachweisen für die Kulte von Byblos.[2]

Davon muß ich hier ganz absehen, daß auch die ältesten Nachrichten, die wir über Kanaanäer und Aramäer besitzen, aus einer Zeit stammen, wo bereits ihre Gesamtkultur und somit gewiß auch ihre volkstümliche Religion, nicht nur — was sich bestimmt nachweisen läßt — einzelne religiöse Erscheinungen, von auswärtigen Völkern, den Ägyptern und Babyloniern, vielleicht auch den Hettitern, beeinflußt waren. Wir müssen überhaupt daran

---

[1] Ich verdanke Professor Nöldeke die Beobachtung, daß eben hierauf die längere Dauer roher Religionsformen in Karthago beruht, speziell der Menschenopfer. In Phönizien konnten sie sich unter dem Einfluß griechischer Humanität nicht so lange behaupten.

[2] Vgl. mein Buch *Adonis und Esmun*, S. 35, Anmerkung 1; 383.

zweifeln, daß die Kanaanäer in der Zeit, wo wir ihnen zuerst begegnen, eine unvermischte Nationalität darstellen. Es lassen sich, ohne daß allerdings bis jetzt volle Evidenz bestände, Anzeichen geltend machen dafür, daß den Semiten auf kanaanäischem Boden eine nichtsemitische Bevölkerung vorangegangen ist, mit der sich die semitischen Einwanderer vermischt hätten. Deutlicher mehren sich die Spuren dafür, daß die Bewohnerschaft Kanaans, wie wir sie aus den Briefen von El-Amarna kennen lernen, arische Bestandteile in sich schloß, die auf irgendwelchen Wegen hier eingedrungen waren. Also auch von dem Bilde, das aus den ältesten Quellen etwa zu gewinnen ist, wären, um die einheimische westsemitische Religion zu ermitteln, solche Züge abzuziehen, die von nichtsemitischen Völkerschaften entlehnt zu sein scheinen. Zu vollständiger Reinlichkeit wird sich dieser Prozeß der Scheidung niemals vollziehen lassen. Bei der Frage nach den Quellen, wie ich sie hier aufwerfe, kann es sich für den Ausgangspunkt nur handeln um die erstmalig irgendwie direkt bezeugten religiösen Verhältnisse der Phönizier und Aramäer ohne Rücksicht auf den schon damals etwa bestehenden Mischcharakter der beiden Völkergruppen und die noch wahrscheinlichere Durchsetzung ihrer Religion mit Fremdländischem bereits seit dem Beginn ihres Aufenthalts in den Sitzen, wo wir sie in der geschichtlichen Zeit fest angesiedelt vorfinden.

Für eine Darstellung der Religion der Phönizier und Aramäer ist auch die der Philister zu berücksichtigen, über die wir aus älterer Zeit nur alttestamentliche Nachrichten, anderweitige erst in griechischer und lateinischer Literatur besitzen. Die Philister, obgleich zweifellos ein nichtsemitisches Volk, haben sich nämlich in Kanaan semitische Kulte angeeignet. Sie werden sie, wie die Namen ihrer Götter bekunden, von den ältern Bewohnern Kanaans und auch von den Aramäern kennen gelernt haben. Darüber, wie Aramäisches zu den Philistern gekommen ist, sind wir nicht unterrichtet. Vielleicht geschah es

erst spät: die aramäische Derketo von Askalon mag an Stelle einer vorher dort verehrten phönizischen Astarte getreten sein. Auch der wohl ebenfalls aramäische Marnas von Gaza ist erst aus der griechisch-römischen Periode bezeugt. Vielleicht waren die Vermittler dieser Kulte aramäische Kolonisten auf dem Boden des untergegangenen Reiches Ephraim oder auch solche Aramäer, die nach dem Ende des Reiches Juda in Palästina eindrangen.

Mit den uns zu Gebot stehenden Quellen für diese Gebiete der Religionsgeschichte ist es, wie allgemein anerkannt wird, schlecht bestellt. Die phönizische Literatur ist bis auf wenige Zitate bei griechischen Autoren ganz verloren gegangen. Eine aramäische ist uns nur erhalten bei den spätern Juden — ausgenommen etwa die Achikar-Sprüche, von denen aber auch der aramäische Originaltext durch jüdische Vermittlung auf uns gekommen ist — und ferner in der syrischen Literatur, die neben etwa zwei spärlichen Resten von heidnischen Autoren[1] christlicher Herkunft ist. Unter dem Nichtjüdischen und Nichtchristlichen kommen nur die Achikar-Sprüche religionsgeschichtlich in Betracht, nämlich für einen ethisch gefärbten Universalismus der Gottesidee in der persischen Periode, wie es scheint auch auf nichtjüdischem Boden. Die übrige Literatur in aramäischen Dialekten kann uns nicht anders als in vermittelnder Weise von altaramäischem Heidentum berichten, und auch das geschieht nur in wenigen Fällen. Überall müssen wir uns für die ältere Geschichte der phönizischen Städte und der aramäischen Reiche begnügen mit Angaben über Einzelheiten in wenigen alten Inschriften und Denkmälern auf einheimischem und nur gelegentliche Nachrichten auf auswärtigem Boden. Wenn dies für die Geschichte der genannten Völker überhaupt gilt, so ganz besonders für die ihrer Religion. Die wenigen eingehenderen Darstellungen, die wir über Einzelheiten ihres Kultus und Glaubens

[1] Siehe darüber Nöldeke *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft* 39, S. 334.

aus späten Zeiten bei Griechen und Lateinern überkommen haben, sind nicht unmittelbar aus dem religiösen Leben bei den Phöniziern oder Aramäern hervorgegangen, sondern stammen von Beobachtern, die der Herkunft oder doch der Auffassungsweise nach diesem Leben fernstanden. An spezifisch altaramäischen religiösen Vorstellungen konnte man vor der den letzten Dezennien angehörenden Auffindung der Inschriften aus den Reichen Sam'al und Hamat überhaupt zweifeln und annehmen, daß die Religion der Aramäer in der ältern geschichtlichen Zeit keine andere als die der Assyrer gewesen sei.

Die Dinge liegen so, daß es auf syro-phönizischem Boden noch weniger möglich ist als überhaupt in der Religionsgeschichte, eine Entwicklung zu konstatieren auf Grund der Altersfolge von Quellenaussagen. Mehr und mehr hat man jetzt auf allen Gebieten der Religionsgeschichte erkannt, daß sie sich nicht einfach ergibt als ein Resultat der Literaturgeschichte oder der Altersbestimmung von Inschriften und Denkmälern. Älteste religiöse Anschauungen sind überall vielfach in alten Quellen nicht bezeugt, tauchen aber aus der Verborgenheit volkstümlichen Glaubens in irgendwelcher Bezeugung später Zeiten auf. Gewiß hat auch die Religionsgeschichte Quellenkritik zu ihrem Ausgangspunkt zu machen; aber sie hat daneben die Aussagen aller Zeiten wie auf die innerliche Glaubwürdigkeit, so auch auf die Altertümlichkeit ihrer Mitteilungen über religiöse Vorstellungen und Bräuche zu prüfen und kann unter Umständen junge Zeugnisse für alte Verhältnisse verwerten. Es wird mit diesem Grundsatz keine andere Norm aufgestellt als die von den Brüdern Grimm für die altdeutsche Religionsgeschichte siegreich behauptete. Daß man sich vielfach scheut, auf dem speziellen religionsgeschichtlichen Gebiet, das wir im Auge haben, eben dies Verfahren anzuwenden, beruht in sehr begreiflicher Weise darauf, daß für eine Darstellung der Religion der Phönizier und Aramäer von der Berechtigung zu Rückschlüssen aus Jüngerm auf Älteres ein besonders starker Gebrauch gemacht werden muß

und daß die Geschichte der Überlieferung hier sehr viel komplizierter ist als z. B. auf germanischem Boden. Ohne die Anerkennung der prinzipiellen Korrektheit jenes Verfahrens auch für unsern Gegenstand müssen wir auf eine Darstellung der Religion der Phönizier — um von den Aramäern gar nicht zu reden — gänzlich verzichten, uns beschränken auf eine Wiedergabe der Einzelheiten in den verschiedenen Quellen, ohne den Versuch machen zu dürfen, aus den Einzelaussagen irgendwie ein Ganzes herzustellen.

Wir können das babylonische und das ägyptische Pantheon und ebenso den Kultus in diesen beiden Reichen mit einigermaßen bestimmten Strichen zeichnen für die verschiedenen aufeinander folgenden Dynastien mit ausschließlicher Benützung von Quellen, die der betreffenden Dynastie angehören. Aber es wäre unmöglich, z. B. für die Zeit um 1400 v. Chr. ein Bild der damaligen Religion der Kanaanäer zu entwerfen mit alleiniger Verwertung der Quellenaussagen aus eben dieser Zeit, nämlich der zu El-Amarna gefundenen Briefe kanaanäischer Dynasten, einiger anderer in Palästina entdeckter keilschriftlicher Texte, die nach ihrer Sprache ungefähr derselben Periode angehören müssen, und der etwa gleichzeitigen Kultobjekte, die durch Ausgrabungen zutage gefördert sind. Allerdings steht, wie es kaum anders sein kann, in den Berichten der palästinischen Fürsten an den Pharao, in ihren Klagen über ihre mannigfachen Notlagen und ebenso in den Mitteilungen, die in jenen andern Texten kanaanäische Briefschreiber untereinander austauschen, einiges, was sich auf die Religion bezieht oder doch beziehen läßt. Es ist wenig genug. Ich sehe davon ab, daß es durchaus nicht sicher ist, wie weit jene Stadtkönige in solchen Äußerungen volkstümliche Vorstellungen zum Ausdruck bringen und sich nicht vielmehr in ihrer devoten Position dem Pharao gegenüber mit seiner Bezeichnung als ihrer Sonne und Gottheit und andern Wendungen an ägyptische Ausdrucksweise anlehnen. Aber auch wenn das, was sie sagen, wirklich kanaanäisch ge-

dacht sein sollte, wäre es nicht richtig, daraus allein ein Bild ihrer Religion rekonstruieren zu wollen. Ohne ergänzende Hilfe der Phantasie wäre diese Rekonstruktion überhaupt nicht möglich, weil jene einzelnen Aussagen für sich allein keinen Zusammenhang darstellen. Die ergänzende Tätigkeit müßte hier, wenn sie nicht auf Irrwege geraten soll, geleitet sein von der Kenntnis dessen, was wir aus spätern Zeiten von der Religion Kanaans wissen. Wenn die Frage zu verneinen ist, daß dies Spätere aus der Fremde, von den Ägyptern oder Hettitern, den Babyloniern oder Assyrern, entlehnt wurde, so muß weiter gefragt werden, welche Vorstadien das Spätere voraussetzt und wie diese sich vereinbaren lassen mit den Nachrichten, die direkt aus höherm Altertum stammen. Es wäre auf diesem Gebiet ebenso verkehrt wie überall anderswo in der Kulturgeschichte, einzig aus der Nichterwähnung bestimmter Erscheinungen, die für spätere Zeiten bezeugt sind, auf ihr Nichtvorhandensein in einer ältern Periode zu schließen. Das Nichtvorhandensein kann nur dann behauptet werden, wenn sich nachweisen läßt, daß sie in die ältere Periode nicht hineinpassen.[1]

---

[1] Kittel in seinen verdienstlichen Beiträgen zur ältesten Religionsgeschichte Kanaans (*Geschichte des Volkes Israel*, Bd. I², 1912, S. 405, Anmerkung 4; vgl. S. 193) stellt die, wie mir scheint, einigermaßen voreilige Behauptung auf: „wir wissen, daß Baal in Kanaan nicht einheimisch ist.“ Sie soll doch wohl auf Nichterwähnung des Namens Baal beruhen, der erst seit etwa 2000 v. Chr. (S. 160) in Kanaan Aufnahme gefunden hätte. Es ist aber zu fragen, woher Kittel weiß, welche Gottesnamen vor 2000 in Kanaan üblich waren oder nicht waren. Daß in altkanaanäischen Personennamen mehrfach die Gottesbezeichnung *el* vorkommt, schließt nicht aus, daß zugleich und von Anfang an die andere *baʿal* in Gebrauch war. Beide bestehen auch später nebeneinander bei den Phöniziern, *el* als die allgemeinste und *baʿal* als Benennung der Lokalgottheit. Kittels Anschauung von der spätern Einführung des Baal beruht, neben seiner m. E. unberechtigten Verwertung des Buches *Genesis*, wie ich vermute, auf der neuerdings als unrichtig erwiesenen Annahme, daß ein altbabylonischer Gott (Enlil) den Eigennamen Bel geführt habe. Das Gottheitsprädikat *bēl, baʿal, baʿl* ist doch wohl allgemein altsemitisch, jedenfalls allgemein nordsemitisch; aber auch das fällt schwer, den Gebrauch von *baʿl* bei den Arabern als eine Entlehnung anzusehen.

Das sind banale Wahrheiten. Ich glaube aber doch, daß es nicht überflüssig ist, sie hier auszusprechen; denn aus einer begreiflichen Verzweiflung über die Dürftigkeit oder doch Zusammenhangslosigkeit und vielfache Undatierbarkeit unseres Materials hat man verschiedentlich von der Verwertung jener Gesetze, die sonst allgemein als zu Recht bestehend beurteilt werden, für unser Gebiet abgesehen.

Meines Erachtens ist es bei der hervorgehobenen Sachlage allerdings kaum durchführbar, für eine einzelne Periode des höhern Altertums ein zusammenhängendes Bild des religiösen Glaubens und Lebens zu entwerfen. Ich halte es für geboten, die Aussagen über bestimmte Zeiten auf direkt für sie bezeugte Einzelheiten zu beschränken und für das Ganze der Religion sich mit Durchschnitten durch weite Perioden zu begnügen. Deshalb rede ich nur von einer Darstellung, nicht von einer Geschichte der Religion der Phönizier und der Aramäer. Diese läßt sich nicht erreichen. Will man es trotzdem unternehmen, ein Bild zu entwerfen für näher begrenzte Daten, so muß es unter allen Umständen in der Weise gezeichnet werden, daß man von da aus zu den uns deutlicher bekannten Entwicklungsstadien späterer Zeiten einen Weg ersehen kann. Wenn dies nicht gelingt, würde das Bild des höhern Altertums nicht nur leer, sondern auch unrichtig ausfallen.[1]

Wenn man das Material übersieht, das wir für die Religion der Phönizier — die alten Kanaanäer darin eingeschlossen — besitzen, so ist es übrigens nicht ganz korrekt, dies Material

[1] Nur indem er, wie mir scheint, im wesentlichen nach eben den Prinzipien verfuhr, die ich hier geltend mache, konnte St. A. Cook seine Skizze *The Religion of ancient Palestine in the second millennium B.C.*, London 1908 schreiben. Der Anwendung, die er von diesen Prinzipien auf Grund guten Orientiertseins und mit feinen Beobachtungen macht, vermag ich allerdings, wie ich schon einmal an anderer Stelle ausgesprochen habe, nicht ganz zuzustimmen — auch abgesehen davon, daß ich es nach dem oben Gesagten überhaupt nicht wagen würde, ein Gesamtbild der kanaanäischen Religion für den von Cook ins Auge gefaßten Zeitraum zu entwerfen.

seinem Umfang nach als gering zu bezeichnen. Wir haben hier — bei den Aramäern liegt es anders — eine nicht gerade kleine Zahl verschiedener Quellenkategorien. Aber wohl ist solches Quellenmaterial leider sehr schwach vertreten, das nicht nur Namen und Worte enthält, sondern auch Vorstellungen oder Gedanken ausspricht. Wir sind meist genötigt, die Vorstellungen oder Gedanken, die sich mit überlieferten Gottesnamen und Kultformen verbanden, zu rekonstruieren aus den Anschauungen, die sich an analoge Namen oder Formen im Alten Testament, bei den Babyloniern oder auch bei den Ägyptern hefteten.

Die Schwierigkeit liegt hier überall nicht in der Aufstellung richtiger Prinzipien, sondern in ihrer Anwendung im einzelnen konkreten Falle. Dafür lassen sich keine allgemein gültigen Regeln aufstellen. Es kann nur darauf ankommen, mit religionsgeschichtlichem Verständnis, das aus der Kenntnis der Geschichte anderer Religionen erworben und durch sie geschult ist, abzuwägen, was als alt zu gelten hat, und auszuwählen, was als analog angesehen werden darf.

Mit der Skizzierung dieser Prinzipien und Aufgaben möchte ich ein Wort einlegen zugunsten der Beseitigung einer, wie mir scheint, einigermaßen verbreiteten Resignation unserm Gegenstand gegenüber. Sie beruht auf Mißtrauen gegen Beschaffenheit und Ausreichendheit unseres Quellenapparates. Es ist mehrfach als eine Art Unmöglichkeit bezeichnet worden, eine bestimmte Anschauung von altphönizischer oder altaramäischer Religion zu gewinnen. Da beide, wie sich nicht bezweifeln läßt, Einflüsse von Babylonien und Assyrien her erfahren haben und wir für die Religion dieser großen Weltreiche ein überaus großes und zuverlässiges Quellenmaterial besitzen, so glaubt man vielfach, auf den Versuch der besondern Erkenntnis jener westlichen Religionsbildungen verzichten zu dürfen, und begnügt sich damit, sie als Abzweigungen der großen Religionssysteme der den Kanaanäern und Aramäern nahe verwandten Ostsemiten anzusehen. Aber dieser Standpunkt ist fraglos falsch, oder

mindestens ist es nach unsern derzeitigen Kenntnissen voreilig ihn behaupten zu wollen. Wir wissen heute noch gar nicht zu bestimmen, wie viele Einflüsse nicht umgekehrt auf die Religion der Babylonier von den Westsemiten, den Amurru der Keilinschriften, ausgegangen sind, oder wie weit etwa die Religion der Ostsemiten ihre Wurzeln im Westen hat.[1] Es ist zur Klärung dringendes Bedürfnis, in dem Versuch fortzufahren, den Resten der westsemitischen Religionsformen durch ihre selbständige Behandlung zu einem Verständnis zu verhelfen, wenn wir für die Geschichte der Religion bei den Semiten oder doch bei den Nordsemiten, d. h. den in einem nähern Verwandtschaftsverhältnis stehenden Ost- und Westsemiten, zu einer richtigen Entwicklung gelangen wollen. In erster Linie kommen, wie ich seit lange hervorgehoben habe, diese Versuche dem Verständnis der alttestamentlichen Religion zugute, die auf dem Boden Kanaans unter dem speziellen Einfluß der kanaanäischen Kultur die Form erlangt hat, in der die Schriftpropheten des Alten Testaments sie vorfanden.

II

Unter den eben angegebenen Gesichtspunkten versuche ich im folgenden, die verschiedenen Quellen für die Erkenntnis der Religion bei den Phöniziern und Aramäern nach Gruppen zu ordnen.

---

[1] Ich halte es für ein Verdienst von Clay in seinem Buch *Amurru the home of the Northern Semites*, Philadelphia 1909, daß er für die Gemeinsamkeiten zwischen Babyloniern und Westsemiten auf die Möglichkeit westsemitischer Ursprünge aufmerksam gemacht hat. Er hat die Geltendmachung der Möglichkeit als Gewißheit allerdings bis zu ungeheuerlichen Unwahrscheinlichkeiten übertrieben und jedenfalls das nicht bewiesen, was der Titel des Buches besagt. Aber es gibt, abgesehen von deutlich westsemitischen Personennamen bei den Babyloniern, Fälle des Gemeinsamen, wo die Ursprünglichkeit auf babylonischer Seite zweifelhaft oder auch unwahrscheinlich ist. Dahin gehört z. B. der Gottheitsname Istar-Astart. Für derartige Fälle bleibt zunächst noch die Frage, ob sie überhaupt als Entlehnung auf der einen oder andern Seite oder nicht vielmehr als altsemitisches Gemeingut zu beurteilen sind.

Ich habe dabei im einzelnen nichts Neues geltend zu machen.[1] Es soll nur durch die Zusammenstellung, die, soviel ich sehe, seit dem längst veralteten Versuch von Movers[2] noch an keiner andern Stelle gegeben worden ist, ein Eindruck erweckt werden von dem Umfang und einigermaßen auch von dem Werte des Materials. Es nach diesem zu klassifizieren, ist unmöglich. Eine Quellenkategorie kann für einen Fall wertvoll, für einen andern wertlos sein. In der Abschätzung kann allein die innere Kritik entscheiden. Eine Gruppierung der Quellen läßt sich nur geben durch Kombinierung einer Rücksichtnahme auf ihr Alter und auf ihre örtliche Herkunft.

1. Über die Völkerschaften Kanaans und der angrenzenden Gebiete liegen die ältesten unter den in Schrift gefaßten Nachrichten, die dem eigenen Boden dieser Völkerschaften entstammen, vor in den um das Jahr 1400 v. Chr. in babylonischer Keilschrift geschriebenen Briefen des Fundes von El-Amarna in Ägypten. Aus dieser Korrespondenz vorderasiatischer Dynasten mit Pharaonen ist für religiöse Verhältnisse Kanaans direkt kaum mehr zu entnehmen, als daß der Name des in Babylonien verehrten Gottes „Ninib" vielleicht in einem palästinischen Ortsnamen vorkam, und daß die palästinischen Stadtkönige auf den Pharao die Formeln des ägyptischen Königskultus — die, wie mir doch scheint, hier deutlich zu erkennen sind — anwandten, möglicherweise auch solche religiöse Vorstellungen auf den Pharao übertrugen, die sie noch von anderswoher, etwa von den Hettitern, kennen gelernt hatten. Mehr liegt in den kanaanäischen Personennamen der Briefe, die vielfach Gottesnamen enthalten. In Keilschrifttexten, die auf palästinischem Boden ausgegraben wor-

[1] Deshalb verzichte ich auf einen Nachweis der Belege. Er ist an dieser Stelle überflüssig und würde, wenn er auch nur das Wichtigere einigermaßen konsequent geben wollte, meine Skizze mit einem hier unangebrachten Ballast beladen.

[2] Artikel *Phönizien* in der *Allgemeinen Encyklopädie* von Ersch und Gruber, Sektion III, Teil XXIV, 1848, S. 376 ff.

den sind und ungefähr gleichzeitig mit den Amarna-Funden anzusetzen sein werden, begegnen wir authentischen Nachrichten über die zweifellos einheimische Göttin Aširat. In einem andern dieser Schriftstücke ist von einem „Herrn der Götter“ die Rede. Ein zu Taanak gefundenes Siegel mit Keilschrift bezeichnet den darauf dargestellten Adoranten als „Knecht“ des babylonischen Gottes Nergal.

Phönizische Inschriften in Buchstabenschrift aus Phönizien und seinen Kolonien, die über die Religion der Phönizier irgendwelche Auskunft geben, sind wie die phönizischen Inschriften überhaupt mit vielleicht einer einzigen Ausnahme nicht älter als die persische Periode. Für einen Zweig der später eingewanderten Schicht semitischer Bewohner Kanaans, die Moabiter, besitzen wir in der Inschrift des Königs Mescha aus dem neunten Jahrhundert v. Chr. eingehendere Nachrichten über die Vorstellung von Kemosch, dem Hauptgott des Volkes. Kaum jünger scheint den Schriftzügen nach zu sein eine in Cypern gefundene phönizische Inschrift, die den „Baal des Libanons“ nennt. Sie wäre noch um ein Jahrhundert älter, wenn der in ihr genannte König Hiram als der Zeitgenosse Salomos angesehen werden dürfte. Aber von da an fehlen phönizische Inschriften bis auf die persische Zeit wohl ganz. Die meisten sind jünger als der Beginn der griechischen Periode. Nur eine Königsinschrift aus Gebal, d. i. Byblos, die der Zeit der Perserherrschaft anzugehören scheint, und mehrere Königsinschriften aus Sidon, die noch aus der persischen oder auch erst aus der griechischen Periode stammen, reden etwas eingehender von den Hauptgottheiten der beiden Städte, der Baalat Gebal und den Göttern Sidons, der Astarte, dem Baal von Sidon und Esmun. Neben den überhaupt nicht zahlreichen Inschriften auf dem Boden des phönizischen Mutterlandes sind wir aus den Kolonien, namentlich aus Cypern und für die letzten Jahrhunderte vor dem Beginn unserer Ära ganz besonders aus Karthago, reichlich mit Weihinschriften versehen, die indessen alle von re-

ligiösen Vorstellungen nicht mehr enthalten als einzelne Gottesnamen. Die Aussagen der punischen Inschriften werden vielfach ergänzt durch lateinische aus dem römischen Afrika, worin unter lateinischen Namen, besonders oft als Saturnus, Aesculapius und Iuno, vielfach karthagische Gottheiten erscheinen. Eine Opfertafel aus Marseille, deren Zeit als viertes bis zweites Jahrhundert v. Chr. bestimmt wird, ist wichtig für die Kultgeschichte. Mehr als aus den Gottesnamen ist in fast allen Inschriften aus ihren menschlichen Personennamen zu entnehmen, die mit wenigen Ausnahmen eine Aussage von der Gottheit enthalten oder eine Beziehung zur Gottheit ausdrücken. Durchweg sind immerhin die phönizischen Inschriften für die Geschichte der Religion von weit größerer Bedeutung als für die politische Geschichte.

Reicher aber sind wir für die ältere Zeit seit Funden der letzten Dezennien mit Inschriften auf aramäischem Boden bedacht, die alle für die religiösen Vorstellungen wichtig sind. Aus dem neunten und achten Jahrhundert besitzen wir Inschriften der Könige des Reiches Sam'al am Amanus, darunter die älteste, die des Kalumu (Kalamu, Kilamu) in kanaanäischer Sprache, die andern altaramäisch. In allen diesen Inschriften, einmal bei Aufzählung der Taten des Königs, dann in einer Weihinschrift, einer Grabinschrift, einer Bauurkunde und in der Beischrift zu einer Reliefdarstellung des Königs, nehmen die Urheber der Inschriften Veranlassung, ihrer Götter zu gedenken. Aus dem achten Jahrhundert stammt die Weihinschrift des Königs *Zkr* von Hamat und Laʿasch, worin der Weihende ausführlich von seinem Verhältnis zu seinen Göttern redet und von dem, was er ihnen verdankt. Auch Inschriften auf Grabsteinen für Mondpriester von Nerab bei Aleppo, die wahrscheinlich dem siebenten Jahrhundert angehören, sind zu verwerten. Für die letzten Jahrhunderte der vorchristlichen Zeit fließen die religionsgeschichtlichen Nachrichten auf einzelnen aramäischen Gebieten in den einheimischen Inschriften ziemlich ausgiebig. So sind wir na-

mentlich für Palmyra eingehend orientiert wenigstens über das Pantheon als solches, minder gut über die Beziehungen der einzelnen Gottheiten zu einander. Römische Inschriften, die palmyrenischen Gottheiten gelten, dienen zur Ergänzung. Auch für die Religion im nabatäischen Reiche haben wir einigermaßen umfangreiches inschriftliches Material. Die Nabatäer, ein nach Norden gewanderter arabischer Stamm, hatten aramäische Kultur und Sprache angenommen. Unter ihren Gottheiten finden sich neben arabischen aramäische. Ähnlich verhält es sich mit den Kulten der uns aus ihren Inschriften bekannten arabischen Beduinen in der Safâ, d. i. in Gegenden, die ungefähr der Landschaft Trachonitis entsprechen. Dort sind diese Araber etwa seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert nachzuweisen.

2. Die Kunde, die von den Göttern und Kulten der Phönizier und Aramäer aus Inschriften zu gewinnen ist, wird in einigen Punkten ergänzt durch Denkmäler auf kanaanäisch-phönizischem und aramäischem Boden. Vom Kultus der ältesten Zeiten zeugen die in Palästina mehrfach nachweisbaren Felsaltäre mit ihren anscheinend zu Libationen dienenden Schalen. Ob sie von semitischen Vorgängern oder Vätern der Phönizier stammen oder aber von einer nichtsemitischen Bevölkerung, muß hier dahingestellt bleiben und läßt sich bis jetzt überhaupt kaum mit Sicherheit bestimmen. Die Ausgrabungen in Palästina haben aus hohem, wie angenommen werden darf vorisraelitischem, Altertum zu Gezer Reste eines Tempels und ebendort wie auch an andern Orten heilige Steinsäulen, Mazzeben, zutage gefördert. Götterbilder sind bisher nicht viele gefunden worden, alle nur in kleinem Maßstab, anscheinend dem Privatkult dienend. Neben einzelnen ägyptischen Figuren, darunter zu Gezer ein Osiris, stellen die Bilder meist in nahezu identischer, nur in wenigen Einzelheiten variierender Form, eine nackte mütterliche Göttin dar.

Aus späterer phönizischer Zeit ist unter den Denkmälern hervorzuheben die Reliefdarstellung auf dem Steine des Königs Jechawmelek von Byblos mit dem Bilde der Baalat Gebal in der Ausstattung der ägyptischen Hathor; der vor ihr stehende König trägt persische Tracht. Auf punischem Gebiet sind zu nennen ein rohes Relief, das möglicherweise als eine Baalfigur zu erklären ist, und mancherlei religiöse Sinnbilder: Blumen und Früchte, auch der Delphin, daneben häufig die ausgestreckte Hand mit irgendwelcher kultischen Bedeutung. Im karthagischen Bereich sind ferner Bilder aus später Zeit gefunden worden, die offenbar dem Baal Hamman gelten; sie stellen ihn nach Art des ägyptischen Ammon dar. Die karthagischen Hauptgottheiten Tanit und Baal Hamman, auch Schlangenidole sind zu erkennen in den Gravierungen eines in Algerien gefundenen Diadembandes, das daneben noch andere, vielleicht fremdländische Figuren aufweist.

Im alten Phönizien hat es wahrscheinlich wenig eigentliche Götterbilder gegeben. Das Bild der nackten Göttin war dem Anschein nach von auswärts entlehnt. Es entspricht durchaus cyprischen und babylonischen Darstellungen, ohne daß wir bis jetzt den Ausgangspunkt mit Sicherheit bestimmen können. Die Gestalt der Baalat Gebal ist, wie schon angegeben wurde, der ägyptischen Hathor nachgebildet. Das am meisten verbreitete Zeichen der göttlichen Gegenwart scheinen bis zuletzt der heilige Stein und der heilige Pfahl gewesen zu sein. Der heilige Stein ist noch mehrfach bezeugt auf phönizischen Münzen. Aus diesen lernen wir auch andere Gottheitssymbole kennen, so einen heiligen Wagen, anscheinend der Astarte gehörend. Zumeist allerdings zeigen die Münzen aus Phönizien griechische Göttergestalten und lehren uns dann nicht mehr als die Identifizierung der einheimischen Gottheit mit einer griechischen, woraus immerhin doch Rückschlüsse gemacht werden können auf den ursprünglichen Charakter der damit gemeinten phönizischen Gottesvorstellung.

Auf altaramäischem Boden, aus dem Reiche Sam'al, sind zu Sendschirli in Statuen und Reliefdarstellungen Bilder von Göttern gefunden worden, so eine Statue, die nach ihrer Inschrift deutlich als Bild des Hadad zu erkennen ist, ferner Reliefdarstellungen von Dämonen und in Reliefs oder als Säulenbasen Bilder kerub- oder sphinxartiger Wesen. Diese Darstellungen sind aber wohl alle nicht reinsemitischen Charakters, sondern unverkennbar durch hettitische Kunst und wohl auch mehr oder weniger durch hettitischen Glauben beeinflußt. Ebenfalls in Sendschirli zeigt Symbole des Mondgottes Sin unter dem Namen „Baal von Harran" ein Relief des Königs Barrekub von Sam'al aus dem achten Jahrhundert.

In römischen Bildwerken haben wir eine nicht kleine Anzahl von Gestalten syrischer Gottheiten, die zum Teil mit den Legionen in andere Gegenden des Reiches wanderten, des Jupiter Heliopolitanus, des Jupiter Dolichenus, der palmyrenischen Götter Aglibol und Malachbel. Aus diesen Figuren, die mehrfach Mischformen aufweisen, läßt sich aber nicht mit irgendwelcher Sicherheit eine Vorstellung von altaramäischen Götterbildern gewinnen. Durch die neuesten Untersuchungen der Felsbauten von Petra, der Hauptstadt des nabatäischen Reiches, sind Kultobjekte in erheblicher Zahl, Altäre nebst ihrem Zubehör und Bilder mit religiöser Bedeutung, bekannt geworden.

3. Kenntnis von der Religion der Westsemiten wird außerhalb ihres eigenen Bodens für die ältesten Zeiten vermittelt durch altbabylonische Inschriften. Darin sind nämlich aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie in großer Zahl Personennamen enthalten, die deutlich westsemitisches Gepräge tragen und mehrfach Aussagen von der Gottheit darstellen. Unter den Gottesnamen, die in diesen Personennamen vorkommen, findet sich wiederholt der Name des Gottes des Westlandes *Mar-tu* (Amurru). Der Ursprung der babylonischen Bevölkerungsschicht, der diese Namen angehören, ist bei den Amurru zu suchen, wie die Baby-

lonier die Westländer nannten, d. i. bei den Amoritern des Alten Testaments. Ihre Sitze sind uns nach ihrer Begrenzung noch nicht deutlich bekannt. Wenigstens teilweise scheinen sie die Landschaften eingenommen zu haben, die später von den Phöniziern bewohnt waren, und können vielleicht als deren Vorfahren angesehen werden. Nach den Aussagen des Alten Testaments über die Amoriter wohnten sie auch noch weiter südlich. Zugleich mögen sie in nördlichern Gebieten zu suchen sein, in Landschaften, wo später Aramäer wohnten.

In den assyrischen Inschriften findet sich eine vereinzelte, aber reichhaltige Aussage über die Götter einer bestimmten phönizischen Stadt, vielleicht der Phönizier überhaupt, nämlich aus dem siebenten Jahrhundert in dem Vertrag Asarhaddons mit König Baal von Tyrus. Es werden darin zum Teil Kulte bezeugt, über die wir für die assyrische Periode oder auch überhaupt keine andern Nachrichten besitzen. Dieser lediglich durch politische Beziehungen veranlaßten Angabe haben wir weitere derartige Mitteilungen bei den Assyrern kaum an die Seite zu stellen.

4. Aus sehr alten Zeiten besitzen wir, auch abgesehen von dem Amarna-Archiv, in ägyptischen Funden Nachrichten über Einzelheiten aus der Religion Kanaans. Von dem seit alters bestehenden lebhaften Verkehr zwischen Ägypten und der phönizischen Küste ist nicht nur frühzeitig ägyptischer Einfluß auf die Religion Kanaans ausgegangen, sondern es sind auch phönizische Gottheiten nach Ägypten übertragen und dort wenigstens in Privatkulten verehrt worden. Am genauesten sind wir unterrichtet üben den Kult der Baalat von Gebal bei ägyptischen Frauen. Sie hatte seit dem mittlern Reich in Ägypten ihre Verehrerinnen. Seit dem neuen Reiche finden sich auf ägyptischen Denkmälern die westsemitischen Gottheiten Rescheph, Anat und Kadesch abgebildet in sehr ägyptisierter Gestalt. Es bleibt zweifelhaft, ob diese Bilder überhaupt semitischen Origi-

nalen entsprechen oder doch Darstellungen, die auf kanaanäisch-aramäischem Boden Eingang gefunden hatten. Jedenfalls ist eins von beidem anzunehmen für den Löwen, auf dem die Göttin Kadesch steht, da vielfach die Gottheiten Vorderasiens auf den ihnen heiligen Tieren stehend dargestellt werden — anscheinend nach hettitischem Vorbild —, während die ägyptischen Kultbilder den alten Zusammenhang der Götter mit bestimmten Tieren in der andern Form des Tierkopfes auf menschlichem Rumpfe konserviert haben.

5. Eine weitere Quelle für die Kenntnis von der Religion bei den Nachbarvölkern der Israeliten sind die Mitteilungen des Alten Testaments.

Die alttestamentlichen Angaben sind fast alle hervorgegangen aus einer polemischen Tendenz. Wo sie mehr geben als bloße Namen, lassen sie meist nur durch gefärbte Gläser hindurchsehen. Wichtiger als das, was das Alte Testament direkt über diese Kulte zu sagen weiß, ist für deren Erkenntnis die Kunde, die wir indirekt aus der althebräischen Literatur entnehmen können, wovon sogleich zu reden sein wird.

In allen ältern Quellen, den Inschriften und Denkmälern auf palästinischem, babylonischem, assyrischem und ägyptischem Boden und den literarischen des Alten Testaments, will im allgemeinen eine jede hierher gehörende Angabe für sich allein und aus sich selbst heraus beurteilt sein. Nur in den alttestamentlichen Aussagen besteht, soweit es sich um die Übernahme kanaanäischer Kulte auf seiten der Israeliten handelt, zum Teil ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen den verschiedenen Quellenschriften, da sich besonders seit der deuteronomischen Periode, aber in anderer Weise doch auch schon bei ältern Propheten wie Hosea ein bestimmtes Schema für Darstellung und Beurteilung jener Kulte gebildet hat. Dies Schema braucht nur von den Angaben des Alten Testaments abgezogen zu werden, um den erübrigenden Rest als zuverlässiges und großenteils aus

unmittelbarer Anschauung geschöpftes Material verwerten zu können.

Neben den direkten Aussagen über die Religion der Kanaanäer und Aramäer und der zu Fremdkulten abgefallenen Israeliten finden sich in den alttestamentlichen Schriften für Kenntnis und Verständnis der Religion der Nachbarn andere Mitteilungen von besonderm Werte, den in derselben Qualität keine der übrigen Quellengruppen beanspruchen kann. Die volkstümliche israelitische Religion war zersetzt mit Elementen kanaanäischer Kulte. Sie waren von den Israeliten bei der Einwanderung in Kanaan durch Vermischung mit der dort vorgefundenen Bevölkerung und noch später fortdauernd durch den Verkehr mit den Nachbarstaaten aufgenommen worden. Von diesen fremden Elementen der volkstümlichen israelitischen Religion sind auch die Propheten und Schriftsteller des Alten Testaments nicht unbeeinflußt geblieben. Zu dem von den Kanaanäern her Angeeigneten gehören besonders diejenigen Bestandteile der Jahwereligion, welche aus dem Leben des Ackerbauers entstanden sind, das die Hebräer erst in Kanaan kennen gelernt hatten. Aber bei Gemeinsamkeiten der Hebräer mit den Nachbarvölkern ist neben Kanaanäern oder Phöniziern auch an die Aramäer zu denken. Wenigstens zu einzelnen aramäischen Kulten, so denen einer Gottheit mit dem Namen El, vielleicht auch denen der doch wohl aramäischen Götter Adrammelech und Anammelech mit ihren Kinderopfern, bestehen anscheinend Beziehungen in der Religion der Hebräer, ohne daß wir die Verbindungslinien zu ziehen imstande wären. Es ist möglich, daß hier Zusammenhänge aus dem vorkanaanäischen Altertum der Hebräer vorliegen. Dann würde es sich kaum um Entlehnungen handeln, sondern um Gemeinsamkeiten aus den Anfängen beider Volksstämme.

Infolge jener Einwirkungen von kanaanäischer Seite können wir im Alten Testament bestimmte Seiten der Religion der Kanaanäer in ihren Nachwirkungen als einen Bestandteil lebendigen Glaubens beobachten. Die von spezifisch religiösen Ge-

sichtspunkten ausgehenden Darstellungen der alttestamentlichen Literatur führen hinein in Denken und Empfinden, das sich bei den Israeliten in den von den benachbarten Völkerschaften her entlehnten Kultformen äußert, und führen damit zum Teil auch tiefer hinein in die Religion dieser Völkerschaften selbst als die dürren Namen in den Inschriften der Phönizier.

Bei dem Versuch der Aussonderung von Bestandteilen kanaanäischen Glaubens aus der volkstümlichen israelitischen und der alttestamentlichen Religion ist freilich große Vorsicht geboten. Da die älteste Religion der Hebräer ohne Frage von Hause aus der der stammverwandten Kanaanäer in irgendwelchem Maß ähnlich war, läßt sich oft nicht mit Sicherheit entscheiden, was als altüberkommener hebräischer Glaube und was als kanaanäisch anzusehen ist. Ein Versuch der Sonderung kann in manchen Fällen überhaupt nicht zum Abschluß kommen, in andern nur auf Grund einer bestimmten Auffassung von unterscheidenden Charakterzügen der beiden Volksreligionen, die jedenfalls irgendwie vorhanden waren.

Noch die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, besonders die apokalyptischen, bieten in der Bildersprache von göttlichen Dingen, in Angelologie und Dämonologie neben späten Entlehnungen aus dem fernern Orient und dem Hellenismus vielfach uralte Vorstellungen, die zum Teil deutlich auf dem Boden westsemitischen Naturdienstes erwachsen sind.

Den alttestamentlichen Nachrichten dürfen an die Seite gestellt werden Personennamen, die enthalten sind in kürzlich bekannt gewordenen Scherben-Inschriften aus Samaria, anscheinend dem neunten Jahrhundert angehörig. Die Träger der Namen waren freilich, wie zum Teil deutlich und in den übrigen Fällen zu vermuten ist, Israeliten; aber diejenigen unter diesen Namen, die mit dem Gottesnamen Baal zusammengesetzt sind, verweisen darauf, daß die Aussagen von der Gottheit, die in ihnen enthalten sind, nicht als rein hebräisch angesehen werden dürfen. Es wird hier wohl von dem Baal nicht anders geredet

als die Kanaanäer es taten, denen man die Gottesbezeichnung und vielleicht auch die damit gebildeten Personennamen entlehnt hatte.

6. Während Nachrichten über aramäische Religion aus altaramäischer Literatur ganz fehlen, sind dagegen einige wenige Reste aus Schriften phönizischer Autoren in der griechischen Literatur erhalten worden. Von den uns vorliegenden Zitaten stammen die umfangreichsten, die einer einzigen Schrift angehören, deutlich von einem späten Autor, der von vornherein griechisch geschrieben hat. Aber seine Mitteilungen mögen zum Teil zurückgehen auf ältere Werke in phönizischer Sprache. Wie es mit der Herkunft von zwei anderweitigen kürzern Angaben, die aus Phönizien hergeleitet werden, bestellt ist, erscheint noch dunkler.

Der Neuplatoniker Damascius (um 520 n. Chr.) hat uns Fragmente erhalten aus Kosmogonien der Phönizier. Eine davon wurde einem Phönizier Mochos zugeschrieben. Eine andere als „sidonisch“ bezeichnete kannte Damascius durch Vermittlung des Eudemos, des Schülers des Aristoteles.

Umfangreichere Reste liegen vor in Zitaten griechischer Schriftsteller, besonders des Bischofs Eusebius von Cäsarea (gest. um 339), aus der Schrift *Φοινικικὴ ἱστορία*, die sich als Werk eines uralten Sanchuniathon bezeichnete. Sie hat sich mit der Geschichte der Götter als dem Anfang der Geschichte der Phönizier beschäftigt. Diese Schrift war, wann immer sie entstanden sein mag, verfaßt von einem Manne, dem noch reiches Material für den phönizischen Gottesglauben zu Gebot stand. Die Beschaffung dieses Materials war dem Byblier Philo (geb. wahrscheinlich 64 n. Chr.), der die Schrift aus dem Phönizischen ins Griechische übersetzt haben will, in Wirklichkeit aber zweifellos der Verfasser des von ihm von vornherein griechisch geschriebenen Werkes war, erleichtert durch seine Zugehörigkeit zum phönizischen Lande. Jeder Versuch, von der phönizischen

Religion oder ihren einzelnen Bestandteilen ein Bild zu rekonstruieren, muß sich mit dieser einzigartigen Quelle beschäftigen — leider kann man bei ihrer Beschaffenheit keineswegs sagen: muß von ihr ausgehen; denn durch seine euemeristische Auslegung und synkretistischen Zutaten hat Philo sein wertvolles Material so sehr entstellt, daß eine Rekonstruktion seiner Vorlagen nahezu überall ausgeschlossen zu sein scheint. In den wenigen Fällen aber, wo seine Angaben über Kultusorte und Götternamen sich kontrollieren lassen, haben sich diese Bestandteile seiner Darstellung, aber auch nur sie, noch immer als richtig erwiesen und sind zum Teil — ich denke dabei an die Götter *Βεελσάμην* und *Βαίτυλος* — in überraschender Weise durch neue Funde bestätigt worden.[1]

Bei Flavius Josephus ist aus Menandros von Ephesos (etwa im 2. Jahrhundert v. Chr.) eine Notiz erhalten über den unter dem König Hiram bestehenden Kult des Herakles von Tyros d. i. des Melkart, die dadurch besonders wichtig ist, daß allem Anschein nach daraus — nämlich aus dem Auferstehungsfest — Rückschlüsse gemacht werden dürfen auf den Mythos des Gottes. Da Menander seine Mitteilungen über phönizische Stadtkönige im allgemeinen zweifellos aus einheimischen Annalen geschöpft hat, wird auch jene Angabe desselben Ursprungs sein.

7. Unter den Quellen auf nichteinheimischem Boden sind anders als die ägyptischen und babylonisch-assyrischen, wo wie zum Teil auch in der alttestamentlichen Isoliertheit der einzelnen Nachrichten vorliegt, die viel spätern Zeiten angehörenden Angaben griechischer und römischer Autoren über die Religion der Westsemiten zu beurteilen, wo Isoliertheit meist nicht anzunehmen ist. Ich habe dabei zunächst im Sinne die

[1] Ich darf hier verweisen auf meine Abhandlung *Über den religionsgeschichtlichen Wert der phönicischen Geschichte Sanchuniathons*, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876 und den Artikel *Sanchuniathon* in Haucks *Realencyklopädie für protestantische Theologie* Bd. XVII, 1906.

vorchristliche und die spätere nicht christliche Literatur. Die wenigsten dieser Schriftsteller haben, wie Herodot, aus unmittelbarer Beobachtung geschöpft. Meist läßt sich hier eine komplizierte Weitergabe der aufbewahrten Kunde entweder erkennen oder doch voraussetzen. Ein letzter Gewährsmann, auf den die Angaben zurückgehen, ist dabei allerdings nur selten zu bestimmen.

Wenn wir auf die älteste Form dieser Angaben zurückzugehen versuchen, so ergeben sich einzelne darunter als von großem Werte, weil sie nicht nur Namen von Gottheiten bieten, sondern auch Mythen und Kultformen, von denen wir aus den orientalischen Quellen sehr wenig hören. Diese Kunde hat zum Teil der letzte Gewährsmann auf irgendwelchem direkten oder indirekten Wege noch aus lebendiger Überlieferung und lebendigem Glauben des orientalischen Kultusortes geschöpft. An orientalischen Gottesnamen teilen die Abendländer verhältnismäßig wenig mit, da sie fast ausnahmslos die Identität der fremdländischen Gottheiten mit den griechisch-römischen voraussetzten und deshalb in der Regel jenen die Namen dieser beilegten. Durch dies Verfahren sind mancherlei Mißverständnisse entstanden und können noch jetzt daraus entstehen. Aber den Identifizierungen der Namen liegt doch ebenso wie den Darstellungen phönizischer Götter in der Gestalt griechischer, die auf den Münzen vorkommt, in der Regel ein Tertium comparationis zugrunde, das zu der Identifizierung Veranlassung gab. So kann uns das bekannte Wesen der griechisch-römischen Gottheit zuweilen das Verständnis des nach seiner Art unbekannten orientalischen Gottes erschließen, der mit ihr identifiziert wurde.[1]

[1] An diesem Punkt ist es wohl statthaft, eine sehr spezielle Einzelheit zur Berichtigung anzuführen. Dem R. P. Lagrange fühle ich mich sehr verpflichtet für seine Besprechung meines Buches Adonis und Esmun in der *Revue Biblique* 1912, S. 117 ff., da sie trotz ihres vielfachen Widerspruchs ein richtiges Bild gibt von dem Allgemeinen, was zu erweisen ich versucht habe, und ein sehr wohlwollendes von der Art, wie ich es versucht habe. Zu dem von Lagrange nicht Gebilligten ge-

Aber andere Umstände, die den Wert der Angaben bei den Okzidentalen beeinträchtigen, kommen hinzu. Die Griechen haben nicht nur an Ort und Stelle beobachtet oder Beobachter der orientalischen Kulte gekannt und gehört. Kulte und namentlich Mythen des Orients sind zum Teil schon früh und mehr noch in spätern Zeiten nach Griechenland übertragen worden und haben sich mit griechischen Vorstellungen und Bräuchen vermischt. So ist vieles, was uns bei den abendländischen Autoren in Kombination mit Orientalischem entgegentritt, keineswegs rein orientalischer Herkunft. Weiter ist noch zu erwägen, daß zur Zeit der Schriftsteller, die für uns in Betracht kommen, auch schon zur Zeit Herodots, vielfach Vermischungen der vorderasiatischen Religionen untereinander stattgefunden hatten — neue Vermischungen nach den ganz alten bei den Verschiebungen der wandernden Völkerschaften im Beginn der uns bekannten Geschichte. Uns bleibt nichts anderes übrig, wenn wir zunächst aus den verwandten oder abhängigen Angaben die älteste Form herausgefunden haben, als auch diese von allem zu entkleiden, was griechische Zutat zu sein scheint, und das dann Übrigbleibende auf seine Herkunft zu prüfen und nötigenfalls nach seiner verschiedenen Entstehung zu sondern. Korrektes Verfahren ist hier wie gegenüber den Inschriften und vielfach auch den alttestamentlichen Angaben nur möglich durch

---

hört meine Auffassung des Esmun als eines jugendlichen Gottes. Er will sie daraus als unrichtig erkennen, daß der griechische Asklepios, mit dem Esmun identifiziert worden ist, nie jugendlich dargestellt werde (S. 122). Dies würde ich allerdings als Gegenbeweis noch nicht gelten lassen können; denn wenn Esmun ein Heilgott war wie Asklepios, konnten sie aus diesem Grunde identifiziert werden auch bei einer feststehenden Verschiedenheit der Vorstellung von ihrem Alter. Aber Asklepios wird gar nicht selten unbärtig und jugendlich dargestellt. Da das Kultbild in Sikyon ihn in dieser Gestalt gab, so muß die Auffassung als jugendlicher Gott schon früher Zeit angehören. Ich habe *Adonis und Esmun* S. 253 Anm. 5 hingewiesen auf das von Amelung und Kjellberg für den jugendlichen Asklepios Beigebrachte und auf ein Münzbild, was Lagrange übersehen zu haben scheint.

Rücksichtnahme auf die besondern Verhältnisse jedes einzelnen Falles.

Für unsern Zweck kommen nicht nur die Aussagen in Betracht, die sich bei Griechen und Römern über solches finden, das in Phönizien selbst beobachtet worden ist oder aus Phönizien von den Okzidentalen übernommen zu sein scheint, sondern besonders auch diejenigen über das in phönizischen Kolonien Wahrgenommene, so z. B. in Sizilien und Sardinien. Gerade für diese Kolonialgebiete haben die Autoren mehrfach Nachrichten von Phönizischem erhalten, für das uns eine Bezeugung aus phönizischen Inschriften oder Denkmälern fehlt. Aber besonders hier ist in der Verwertung mit der größten Behutsamkeit zu verfahren, da es sich auf diesen Gebieten überall um Völkermischungen handelt. So ist in den Gegenden, die unter punischem Einfluß gestanden haben, oft schwer zu entscheiden, was wir als punisch oder auch altphönizisch in Anspruch nehmen dürfen und was vielmehr seinen Ausgangspunkt bei den Libyern hat.

Unter den griechischen Schriften, deren Verfasser aus eigener direkter Kunde über syro-phönizische Religion berichten, gehört zu den wertvollsten Quellen die dem Lucian von Samosata (gest. um 200 n. Chr.) zugeschriebene Schrift De Syria dea. Ihr Wert ist unbestreitbar, mag nun Lucian ihr Verfasser sein oder nicht; denn der Autor hat ohne Frage den Kult nicht nur des syrischen Hierapolis, den er an erster Stelle beschreibt, sondern auch den von Byblos, den er damit kombiniert, an Ort und Stelle beobachtet und aus dem Munde der Eingeweihten eine gewisse Kenntnis von der Bedeutung der Riten und den zugrunde liegenden Mythen erlangt. Die Belehrung, die er empfing, ist leider nicht tief gegangen und ließ ihm zu verschiedenen Kombinationen und Erklärungen Raum, welche er aus seiner eigensten Beurteilungsweise entnahm. Aber für die zu Hierapolis vorhandenen Heiligtümer und die dort bestehenden Bräuche haben wir bei ihm eine so ausführliche Schilderung, wie wir sie für keinen andern Kultusort auf ara-

mäischem oder phönizischem Boden besitzen. Die Frage nach Lucians Autorschaft ist im wesentlichen nur von Bedeutung für die Zeitbestimmung der Schrift, die aber für deren Beurteilung selbstverständlich auch in Betracht kommt. Da der schalkhafte und ungläubige Humor, der überall zwischen den Zeilen dieser Schrift herauszuspüren ist, durchaus der Art Lucians entspricht und sprachliche Bedenken anscheinend nicht in entscheidender Weise geltend zu machen sind, so dürfte keine Veranlassung vorliegen, das Buch, wie es von ältern Philologen geschehen ist und wie es teilweise auch noch neuerdings geschieht, dem Lucian abzusprechen. Gerade die Skepsis, mit der es den Mirakeln von Hierapolis und die aus Mitleid und Hohn gemischte Beurteilung, mit der es dessen Kultuseinrichtungen gegenübersteht, sprechen dafür, daß die Schrift in dem, was sie von Bestehendem, nämlich von Institutionen, Traditionen und Glauben, berichtet, zuverlässig ist. Was der Verfasser an eigenen Deutungen hinzufügt, wozu wohl z. B. die Auffassung der großen Säulen als Phallen gehört, hat für unsere Beurteilung des Kultus und Mythos natürlich keinen Wert.

Einiges Bemerkenswerte über altaramäischen Kult zu Antiochia erfahren wir noch bei Ammianus Marcellinus (gest. im Anfang des 5. Jahrhunderts), der aus Antiochia stammte. Selbst die spätern Mythographen sind zuweilen, wenn nicht direkt für unser Gebiet, so doch für Griechisch-Römisches, das aus dem Orient entlehnt war, zu benutzen in Angaben, die sich nur in ihren Exzerpten erhalten haben.

8. Auch christliche Kirchenväter haben noch aus eigener Anschauung Beobachtungen machen können über altsemitischen Volksglauben in Syrien und Karthago. In der Unmittelbarkeit der Wahrnehmungen besitzen ihre Angaben einen Vorzug vor den meisten okzidentalischen Quellen. Wohl aber ist bei ihnen immer in Betracht zu ziehen, daß ihre jenem Glauben gegenüber feindliche Stellung ihnen eine Auslegung nahelegte, die

für den religiösen Standpunkt und das ethische Niveau der Syro-Phönizier möglichst ungünstig lautete.

Unter den Kirchenlehrern, die noch direkte Berührung hatten mit palästinischem Heidentum, sind besonders Origenes (gest. 254) und Hieronymus (gest. 420) zu nennen, für die Kenntnis von Resten der alten Religion bei den Aramäern der Antiochener Theodoret (gest. 457) und unter den syrisch schreibenden Isaak von Antiochia (wohl im 5. Jahrhundert). Im punischen Afrika kannte Tertullian (gest. um 230) altkarthagischen Kult in noch sehr lebendiger Existenzweise. Brauchbares Material ist enthalten in der an Antoninus Pius gerichteten Apologie des Aristides und in der syrischen des Pseudo-Melito, vielleicht aus der Zeit des Caracalla oder des Antoninus Pius. Auch bei noch spätern syrischen Autoren, wie z. B. in den Glossen des Nestorianers Theodor Bar Koni (wahrscheinlich 8. Jahrhundert), ist verschiedenes aus verloren gegangener älterer Literatur erhalten.

Neben den Angaben der Kirchenväter kommen Berichte der ältern Rabbinen über vorderasiatisches Heidentum in Betracht, das auch sie noch zum Teil aus unmittelbarer Beobachtung gekannt haben mögen. Allerdings im Mischnatraktat über das Heidentum, dem Traktat Aboda Zara, vermag ich, abgesehen von einigen Angaben über die Ascheren, die heiligen Bäume des altkanaanäischen Kultus, kaum etwas zu finden, was sich speziell auf phönizisches oder syrisches Heidentum bezöge.[1] Die Jerusalemische Gemara zu diesem Traktat enthält eine Erörterung über die Kulte der Kutäer, der fremden Kolonisten auf dem Boden des untergegangenen Reiches Ephraim, die zum Teil Aramäer waren. Es ist aber sehr zweifelhaft, ob diese Angaben

[1] Die verdienstliche Abhandlung von Blaufuß *Götter, Bilder und Symbole nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda Zara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer und babylonischem Talmud* (Beilage zum Jahresberichte des Königl. Neuen Gymnasiums in Nürnberg für das Schuljahr 1909/10), Nürnberg 1910, macht auf gar nichts Derartiges in dem Mischnatraktat aufmerksam.

hinausgehen über Phantastereien, die sich lediglich an die im alttestamentlichen Königsbuch genannten Götzennamen anlehnen. Hier und überall ist die Stellung der Rabbinen selbstverständlich, wie die der Kirchenväter, eine polemische.

Reiner als bei Kirchenlehrern und Rabbinen stellt sich altes Glaubensgut dar in dem, was die Gnostiker in ihren synkretistischen Systemen teilweise deutlich aus phönizischer, vielleicht auch aus aramäischer Religion herübergenommen haben. In der Zusammenstellung der Gottheiten zu Paaren und Triaden, in deren Emanationen und ihrer kosmischen Bedeutung läßt sich mehr als in den aphoristischen Angaben der Schriftsteller, welche direkt, aber ohne persönliche Teilnahme über syro-phönizisches Heidentum referieren, mit einiger Vorsicht noch etwas herausfinden von dem Zusammenhang der einzelnen Vorstellungen in altheidnischem Glauben und noch etwas herausfühlen von dem Geiste, der sie beseelte. Göttergestalten, die uns sonst nur in mumifizierter Form erhalten sind, treten hier als Lebensmächte auf.

9. Für die Kenntnis der Religion der Aramäer sind auch solche Quellen nicht außer acht zu lassen, die noch viel spätern Zeiten angehören als denen der hellenistischen Kultur und der Anfänge des Christentums. In einer vom Verkehr mit dem Mittelmeergebiet abgelegenen Gegend des Zweistromlandes, in Harran, hat sich alteinheimischer Glaube um viele Jahrhunderte länger in seiner Selbständigkeit behauptet als am Gestade des Libanonlandes. Dies harranische Heidentum zeigt im wesentlichen babylonische Prägung. Sie stammt wohl nicht direkt von den Babyloniern her, sondern wahrscheinlich von den Assyrern aus der Zeit ihrer Herrschaft über Harran. Die Grundlage aber der harranischen Religion wird als aramäisch anzusehen sein. Aramäisch ist besonders deutlich die Gestalt des nicht babylonischen Gottes Beʿel-schemin, des „Himmelsherrn", der in Harran wie auf anderm aramäischem und auch auf phönizischem Gebiet verehrt wurde. Vermengungen mit Okzidentalischem sind auch

in Harran nicht ausgeblieben; aber sie sind mehr nur äußerlich gewesen als in dem tiefer eingreifend hellenisierten Phönizien. Syrische und arabische Schriftsteller der islamischen Zeit geben noch wertvolle Nachrichten über lebendige Reste alten Heidentums auf diesem Boden. Ganz besonders hat En-Nedim aus Bagdad in seinem großen Werke, dem Fihrist (geschrieben 987 n. Chr.), eine Fülle von Nachrichten über die Religion der Harraner aus eigenen Beobachtungen und aus älterer Literatur zusammengestellt.

10. Noch im heutigen Volksglauben Syriens und Palästinas lebt viel altsemitisches Heidentum fort unter der Decke islamischer oder auch christlicher Religion, nur in losen Zusammenhang gebracht mit dem offiziellen Bekenntnis und für das volkstümliche Leben oft wichtiger als dieses. Solche Rudimente können in manchen Fällen für Kenntnis und Beurteilung der ältesten Religion wichtiger sein als alte Quellenaussagen. Es kommt gerade hier jene oben geltend gemachte Wertung der Nachrichten nach ihrer innern Glaubwürdigkeit und ihrer Zusammengehörigkeit in Betracht. Wir verdanken einzelnen ältern und besonders einigen neuesten Beobachtern des Lebens und Denkens der syrischen und nordarabischen Bauern wertvolle Sammlungen auf diesem Gebiet.

11. Für die phönizische Religion, sowohl für den Gesamtcharakter als für manche Einzelheiten, ist mehr als aus alten und spätern direkten Nachrichten zu entnehmen aus Berührungen mit arabischer und auf anderer Seite mit babylonisch-assyrischer Religion. Ich denke hier nicht an solche Gemeinsamkeiten, die auf Entlehnung, sondern vielmehr an andere, die auf Analogiebildung oder auf dem Zusammenhang der historischen Anfänge zu beruhen scheinen. Berührungen dieser Art sind oft evident, und viele Lücken unseres Materials für die Phönizier lassen sich ausfüllen durch das vollständigere in einem analogen Fall auf verwandtem Gebiet. Dies durch Vergleichung ergänzende und erläuternde Verfahren ist selbstverständlich mit

großer Vorsicht zu handhaben, um die Eintragung von Fremdem zu vermeiden.

Für die Religion der Aramäer fehlen uns bis jetzt mit wenigen Ausnahmen die Anhaltspunkte, um das Altaramäische von dem aus dem Babylonismus Entlehnten zu sondern. Inwieweit die oben erwähnten Bestandteile der babylonischen Religion, die als von den Westländern, den Amurru, herübergenommen anzusehen sind, speziell für aramäisch gehalten werden dürfen, läßt sich zurzeit noch nicht entscheiden. Zugleich kann es bei wichtigen Kulten, denen wir auf babylonischem und ebenso auf aramäischem Boden begegnen, so bei dem des Mondgottes Sin, zweifelhaft erscheinen, ob ihr Ursprung bei den Babyloniern oder bei den Aramäern zu suchen ist. Berührungen mit dem, was wir von altarabischer Religion wissen, treten bei den Aramäern erst mit der Einwanderung arabischer Stämme auf syrisches Gebiet in den letzten Jahrhunderten vor unserer Ära hervor. Bei dieser Sachlage kann eine Rekonstruktion des altaramäischen Gottesglaubens durch Vergleichung mit verwandten Religionen wenigstens einstweilen nicht in Betracht kommen. Wir können überhaupt von aramäischer Religion fast nur reden als von Kulten auf aramäischem Boden, nur für wenige Einzelfälle von einheimisch aramäischen Kulten. Wie an einzelnen Punkten durch Überlagerung von Babylonischem, so ist an andern, deutlich z. B. in Hierapolis, durch Hettitisches der aramäische Untergrund nahezu verdeckt worden.

Auf phönizischem Boden wird in manchen Fällen zu beobachten sein, daß anscheinend ältere oder vielleicht älteste Bestandteile der Religion arabischem Heidentum nahestehen. Anderes, was wir aus der phönizischen Religion nicht hinwegdenken können, weist irgendwelche Zusammenhänge mit Babylonischem auf. Jedenfalls aber scheint mir unser Material ausreichend zu sein, um daraus die Beobachtung zu gewinnen, daß die phönizische Religion nicht in dem Maße wie die babylonisch-assyrische zu einem System ausgebildet worden ist. Sie

hat einen weniger komplizierten Charakter, und eben darin ist sie der altarabischen ähnlicher. Keinenfalls ist meines Erachtens die phönizische Religion in ihrem Gesamtumfang anzusehen, wie man wohl getan hat, als eine Depravation der babylonischen, sondern vielmehr in ihrer Grundlage als ein ursprünglicheres Stadium desjenigen Gottesglaubens, der in Babylonien weiter ausgebildet worden ist. Die phönizische Religion scheint also, wenn diese Beobachtung richtig ist, der Religion bei den Vätern der spätern West- und Ostsemiten näher zu stehen als die Religion der Babylonier.[1] Diese Beurteilung ergibt sich für

[1] Diese Beurteilungsweise kommt z. B. zur Geltung bei der Erklärung der ursprünglichen Bedeutung der Göttin, welche bei den Babyloniern Istar, bei den Phöniziern Astart heißt. Da sich in ältern und ältesten Zeugnissen keine Spur davon findet, daß die Kanaanäer die Astarte mit dem Venusplaneten kombiniert hätten, halte ich es für unberechtigt, wenn unter andern Nielsen (*Der semitische Venuskult*, Zeitschrift d. deutsch. morgenl. Gesellschaft 66, S. 469ff., vgl. auch Alfr. Jeremias *Theol. Literaturblatt* 1912, Sp. 436, beide in ausdrücklichem Gegensatz zu der Darstellung in meinem *Adonis und Esmun*) den Zusammenhang der Göttin mit dem Venusplaneten als bei den Semiten ursprünglich daraus erkennen will, daß allerdings die älteste ausdrücklich bezeugte naturalistische Bestimmung der Göttin Istar bei den Babyloniern für diesen Zusammenhang eintritt. Daß in späten Zeiten ebenso die westsemitische Astarte in dem Venusplaneten gesucht wurde, kann für Alter dieser Kombination auch auf westsemitischem Boden nicht geltend gemacht werden. Eine andere Frage ist es, ob sich irgendeine tellurische oder doch nicht astrale Bedeutung für die Istar-Astarte als die ursprüngliche erweisen läßt. Ich glaube, ohne es an dieser Stelle ausführen zu können, daß der Erweis erbracht werden kann aus der, wie mir scheint, nur mit Zugrundelegung einer nichtastralen Bedeutung erreichbaren Erklärung dessen, was von dem Verhältnis der Istar zu Tammuz erzählt wird, ebenso aus der ganz allgemein gehaltenen alten Auffassung der Istar und der Astarte als Muttergöttin. Dabei trägt es für die hier berührte Frage kaum etwas aus, ob diese letztere Auffassung genuin semitisch ist oder ob sie, woran man gedacht hat, aufkam unter kleinasiatischem, möglicherweise arischem Einfluß. Von der Frage, ob Istar-Astarte von Hause aus den Venusplaneten repräsentiert hat, ist unabhängig die andere, die Nielsen nicht bestimmt von ihr trennt, ob Verehrung des Venusplaneten den Semiten seit den ältesten Zeiten eignete. Es besteht die Möglichkeit, daß die Gottheit des Venusplaneten erst

uns aus der Vergleichung der verschiedenen Religionen der semitischen Völkergruppen.

Wenn unsere Auffassung berechtigt ist, so hat dann jene durch Vergleichung vollzogene Ergänzung des Materials für die phönizische Religion, von der wir reden, auf dies Verhältnis der Religionen zueinander Rücksicht zu nehmen. Elemente des phönizischen Gottesglaubens und Kultus, die ihre Heimat in dem ausgebildeten babylonischen Religionssystem zu haben scheinen, werden nicht anzusehen sein als die Grundlage, auf der sich das übrige aufgebaut hätte, sondern als spätere, wenn auch vielleicht schon sehr alte Zutaten. Sie sind dann zu erklären aus der Suprematie,

nachmals mit der Istar zusammengeschmolzen wurde. Für die Araber läßt sich wohl eine Gottheit des Planeten rekonstruieren, aber wenigstens bei den Nordarabern nicht ihr Zusammenhang mit der Istar-Astarte nachweisen. Jedenfalls scheint mir nur schwer oder, ich darf wohl sagen, gar nicht verständlich zu sein, wie der Venusplanet von sich aus dazu gekommen sein sollte, als das gebärende, mütterliche Prinzip angesehen zu werden. Wohl aber läßt sich dies für mannigfache tellurische Kräfte begreifen. Dabei denke ich die älteste Vorstellung von der Astarte durchaus nicht in abstrakter Weise als eine allgemein tellurische Kraft, sondern bin mit W. Brandt in seiner Besprechung meines Buches *Adonis und Esmun* (Deutsche Literaturzeitung 1912, Sp. 2191 f.) ganz darin einverstanden, daß „Naturgötter nicht aus Abstraktionen und auch nicht als Abstraktionen entstanden sind". Wenn die Darstellung der „Astarten" in *Adonis und Esmun* S. 17 ff. 44 f. dem verehrten Herrn Rezensenten den Schein der entgegengesetzten Anschauung erwecken konnte, so beruht das darauf, daß ich allerdings a. a. O. S. 45 von der großen phönizischen Göttin hätte sagen sollen, daß sie „ursprünglich mit einer bestimmten Erscheinung der irdischen Welt kombiniert worden sein wird" statt „sein mag". Hauptsächlich aber ist jener Schein dadurch veranlaßt worden, daß ich einmal nicht in der Lage bin, für die „Astarten", d. h. die großen phönizischen Göttinnen überhaupt, die ihnen zugrunde liegende „elementare Kraft" (a. a. O. S. 24) konkret zu bestimmen (vgl. a. a. O. S. 21), und daß ich anderseits nicht im Sinne hatte, die Ursprünge der Astarte darzustellen, sondern die Anschauung von ihr, die sich aus den uns erhaltenen relativ späten Bezeugungen entnehmen läßt In diesen erscheint allerdings, wenn ich recht sehe, eine mutmaßliche alte konkrete Auffassung aufgelöst zu der Verallgemeinerung der Vorstellung von der Göttin als einer nicht weiter definierbaren tellurischen oder auch noch umfassendern kosmischen Lebenskraft.

die das altbabylonische Reich über die Mittelmeerküste besessen hat, und aus dem fortdauernden Einfluß, den die großen Reiche Mesopotamiens auf die kleinen Staaten des Westlandes ausgeübt haben.

Vielleicht wird man später einmal auch imstande sein, solches, was nur bei den Hettitern oder bei irgendwelchen Ariern entstanden sein könnte, als in ältesten Zeiten eingedrungene Entlehnungen aus der Religion der Phönizier herauszulösen.

Ebenso wie Nachrichten über babylonische und arabische Religion als Quellen für das Verständnis der phönizischen aus Beobachtung des Analogen zu verwerten sind, sind auch solche Bestandteile hebräischer und speziell alttestamentlicher Religion, die Verwandtschaft mit Kanaanäischem oder auch vielleicht mit Aramäischem zeigen, ohne doch anscheinend von dorther entlehnt zu sein, zu verwenden zur Erläuterung der phönizischen und etwa auch der aramäischen Religion. Diese Nutzbarmachung des Alten Testaments zur Rekonstruktion der Religion der nicht hebräischen Westsemiten muß hergehen neben der oben besprochenen, wo es sich um Entlehnungen der Hebräer bei den Kanaanäern handelte.

In den von mir aufgestellten Rubriken glaube ich die Gesichtspunkte geltend gemacht zu haben, nach denen die verschiedenen Quellenkategorien zu verwerten sind. Im einzelnen lassen sich diese nach vielen Seiten hin erheblich erweitern oder spezialisieren. Meine Anführungen sind in den meisten Fällen nur als Beispiele gemeint. Die Erfolge der Ausgrabungen besonders zu Sendschirli im Gebiet des alten Sam'al und die schon seit längerer Zeit immer gemehrten Funde auf punischem Boden lassen uns hoffen, daß unsere Kenntnisse der syro-phönizischen Religion noch ferner aufklärenden Ergänzungen entgegengehen.

Was die Verwertung des gesamten Materials betrifft, so wird immer auszugehen sein von den Quellen, die dem einheimischen Boden angehören, und zwar in der Folge nach dem Alter. Die Erklärung ihrer Aussagen und die Ausfüllung der Lücken, die sie übrig lassen, wird in den anderweitigen Quellen zu suchen sein.

Das Problem der Entstehung des Christentums

Von Johannes Weiß in Heidelberg

Die „Entstehung des Christentums" ist heute ein sehr modernes und wohlklingendes Thema wissenschaftlicher, halbwissenschaftlicher und journalistischer Darstellungen. Indem es das Christentum in den allgemeinen religionsgeschichtlichen Entwicklungsprozeß hineinstellt und auch schon seine ersten Anfänge vermöge eines sozusagen biologischen Verfahrens aus anderen Lebensströmungen abzuleiten sucht, kehrt es seine Spitze vor allem gegen den Gedanken, daß die christliche Religion durch einen übernatürlichen Eingriff, durch eine göttliche Neuschöpfung, durch „Offenbarung" gestiftet sei. Aber nach dieser Seite wird die Untersuchung und Darstellung sehr viel seltener gewandt, sei es, daß man meint, mit jenem Glauben überhaupt nicht diskutieren zu können, sei es, daß man einen Streit mit ihm nicht mehr für nötig hält. Wie so oft wendet sich die neue Richtung gegen eine ihr viel näher stehende, die man mit einem höchst unzutreffenden und nachgerade geschmacklosen Namen die „liberale" Forschung nennt.

Man kann die Veränderung der wissenschaftlichen Lage auf diesem Gebiet gar nicht besser darstellen, als indem man die gegenwärtige Fragestellung mit den Themen und Problemen einer kürzlich vergangenen Epoche der Theologie vergleicht. Als A. Ritschl im Jahre 1850 (2. Aufl. 1857) seine „Entstehung der altkatholischen Kirche" schrieb, war das Thema ein weit begrenzteres. Es handelte sich um die Vergleichung zweier Geschichtsperioden, des eigentlichen Urchristentums und der Anfänge der

katholischen Kirche im zweiten Jahrhundert, und um die Frage, auf welche Weise dieser Zustand aus jenem „entstanden“ sei. Im wesentlichen herrscht dieselbe Fragestellung auch noch in Harnacks Dogmengeschichte (1886), welche zu ihrem Hauptthema hat: die „Entstehung des altkirchlichen Dogmas“ aus den vordogmatischen Zuständen des Urchristentums. Bei beiden gilt das eigentliche Urchristentum, die Verkündigung Jesu und die Lehre der Apostel, insbesondere des Paulus als etwas ohne weiteres mit diesen Persönlichkeiten Gegebenes und das übrige Urchristentum als eine getreue Abspiegelung oder Auswirkung dieser grundlegenden Erscheinungen. Auf eine weitere Ableitung oder Erklärung wurde verzichtet, nur die großen religiösen und ethischen Impulse der altprophetischen Religion wurden als ihre unleugbare Voraussetzung anerkannt, während jenseits des apostolischen Zeitalters die Seelenverwandtschaft mit dem Prophetismus sich lockert, daher das originale Verständnis für die christlichen Urphänomene und schöpferischen Persönlichkeiten verloren geht und dem Eindringen hellenischen Denkens, heidnischer Mysterienstimmung und römischer Verfassungsideale Tür und Tor geöffnet ist.

Diese stillschweigenden Voraussetzungen, in denen ein altprotestantisches dogmatisches Motiv mitwirkt — der Gegensatz von Schrift und Tradition — sind im Laufe der Zeit immer mehr erschüttert worden, in dem Maße als man erkannte, daß das Epigonenzeitalter der „nachapostolischen“ Zeit schon sehr stark in die Bücher des Neuen Testaments hineinragt, daß der Hellenismus, dessen Einfluß man aufs ängstlichste sogar noch vom Hebräerbrief ausschließen wollte, schon bei Paulus einen starken Einschlag bildet, daß mindestens ebensosehr wie die klassische alttestamentliche Religion der Propheten und Psalmen die Religion des Spätjudentums mit ihrer Mythologie und Apokalyptik nicht nur in die Gnosis des Paulus, sondern auch in die Verkündigung Jesu mächtig hineinwirkt. Wenn auch unter heftigem Widerstreben, mußte doch anerkannt werden, daß auch jene

Urform des Christentums kein übergeschichtlich-sakrosankter Bezirk, kein rein autochthon-biblisches Gewächs ist, sondern ein Produkt jener wunderbaren Übergangszeit, für die wir kurzerhand die Bezeichnung „Synkretismus" wählen. H. Gunkels zugespitzter Ausdruck: „das Christentum selber eine synkretistische Religion" beleuchtet die neue Sachlage am schärfsten. Und so sind die älteren Fragestellungen durch eine neue abgelöst: es handelt sich jetzt um die Entstehung des Christentums überhaupt.

Diese radikale Problemstellung enthält das Programm der religionsgeschichtlichen Richtung innerhalb und außerhalb der Theologie. Die vorweggenommene Antwort auf ihre Frage, gewissermaßen das Arbeitsziel, ist mit der Parole gegeben: das Christentum die Erbin der antiken Kultur. Ihr positives Ziel ist der Nachweis, daß das Gebäude der neuen Religion ebenso aus antiken Bausteinen errichtet sei, wie die alten Kirchengebäude sich mit dem Material der alten Tempel geschmückt haben. Die Geschichtswissenschaft kann auch kein anderes Ziel haben, so lange sie wissenschaftlich verfahren will. Ihre Aufgabe wird immer bleiben, die jeweils spätere geschichtliche Erscheinung als das notwendige Ergebnis ihrer Vorgeschichte und als Frucht ihrer Umgebung zu erweisen. Selbst wenn sie sich sagen muß, daß sie dies Ziel immer nur annähernd erreichen kann, so muß sie doch so arbeiten, als ob es möglich wäre, eine restlose Erklärung zu geben. Gerade wie die Naturwissenschaft getragen und gefördert wird von der Arbeitshypothese, daß alle Erscheinungen letztlich auf einfachste Vorgänge und Kräfte zurückgehen müssen, so hängt auch der Fortschritt der geschichtlichen Erkenntnis davon ab, daß jenes Ziel als erreichbar ins Auge gefaßt wird. Dies ist die treibende Kraft aller Einzelforschung. Als Forschung und bei der Einzelarbeit muß sie gleichgültig sein nicht nur gegen den Gedanken, daß etwa übernatürliche Offenbarung irgendwo einen neuen Anfang gesetzt hätte, sondern auch gegen den moderneren, daß in dem Hervor-

brechen einer eigenartigen Individualität ein unberechenbarer Faktor vorhanden sei. Sie wird versuchen, auch das Originale von irgendeiner Seite in den Zusammenhang kausalen Geschehens einzureihen; sie müßte als Wissenschaft sich selbst aufgeben, wenn sie hier haltmachen wollte. Dies alles ist im Prinzip von jedermann anerkannt, auch von der wissenschaftlich arbeitenden Theologie. Wenn wir trotzdem einstweilen über sehr verschieden gerichtete Versuche[1] und ein teilweise verworrenes Arbeiten, auch über höchst dilettantische Experimente noch nicht hinausgekommen sind, so hat das seinen Grund nicht zum wenigsten in dem Mangel an wirklichem Zusammenarbeiten; dieser aber wurzelt vielfach — von unerfreulichen Parteilichkeiten und Tendenzen abgesehen — in einer weitverbreiteten methodologischen Unklarheit. Vielleicht ist es förderlich, einmal das Problem und die methodologische Frage etwas genauer ins Auge zu fassen.

1. Was heißt denn im geschichtlichen Leben überhaupt „Entstehung“? Man braucht die Frage nur aufzuwerfen, um auch schon die Antwort zu haben, daß es ein „Entstehen“ im Sinne einer völligen Neuschöpfung überhaupt nicht gibt — in der Geschichte ebensowenig wie in der Natur —, das „Neue“ ist immer in weitem Maße eine „Umlagerung“ älterer Elemente, nach einem neuem Prinzip, auf Grund stärkerer Kräfte und eigenartigen Erlebens der Wirklichkeit.[2] Jede, auch die kräftigste Lebenserscheinung unterliegt bei ihrem Eintritt in die Geschichte

[1] Man kann unterscheiden eine mehr sozialistisch-materialistische (Kalthoff, Kautsky und auch Maurenbrecher), eine mehr ideengeschichtliche (Pfleiderer), eine mythengeschichtliche (Smith, Drews, Lublinski) Richtung.

[2] Ich erinnere immer wieder an das Gleichnis Holtzmanns (*Neut. Theologie* I 110, ²159), mit dem er von der Darstellung des Judentums zur Verkündigung Jesu überleitet: „Die dargestellten Vorstellungsmassen gleichen einem breiten, wenig bewegten und darum nur langsam von der Stelle rückenden Gewässer, darein plötzlich ein Felsblock stürzt, welcher es bis in die Tiefe aufwühlt und in weiterem Umkreise aufrauschen macht. Wenn die Oberfläche sich allmählich wieder zu glätten beginnt, ist sie wie von einer ganz neuen Wellenbewegung überzogen und dehnt sich auch über bisher noch nicht überschwemmt gewesene

dem Zwange, daß sie sich zunächst der vorhandenen Ausdrucksmittel bedienen muß; erst allmählich und nur in sehr bescheidenem Maße kann sie dazu übergehen, den Bestand der Überlieferung durch neue Formen des Ausdrucks zu erweitern. Nirgends wirkt dies Gesetz stärker als in der Geschichte der Religion. Auch der gewaltigste Genius steht unter dem Druck der Überlieferung, und wenn er sein inneres Leben mitteilen will, so kann er zunächst nur in allgemein verständlichen, daher fast immer inadäquaten Worten sagen, was er leidet. Wenn Jesus den ganzen Drang seines religiösen Lebens in die Worte zusammenfaßt: „das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen“, so ist sicher, daß seine Hörer ihn unmittelbar verstanden, aber auch, daß sie ihn nicht völlig verstanden, ja der Ausdruck „Reich Gottes“ deckte nicht immer genau das, was Jesus selber empfand und wollte. Und wenn Paulus ein Höchstes und Tiefstes auszusagen versucht mit dem Worte, daß wir aus Glauben gerechtgesprochen werden, so hat er aus seiner Lage heraus eine Vorstellung wählen müssen, die das, was er eigentlich meinte, den Verzicht auf das gerichtliche Verfahren, das Schenken statt des Urteilens, nur höchst unvollkommen und mißverständlich zum Ausdruck bringt. Und so ist es in allem und jedem. Schon daß der originale Genius gezwungen ist, in einer bestimmten Sprache zu denken, gibt seinem Erleben eine gewisse Relativität; die Worte und Begriffe, mit denen er arbeiten muß, sind erstarrte Zeugen einer früheren Lebensepoche — ich erinnere nur an die Worte „heilig“ und „Geist“, die, wie tausendfach sie auch umgeformt und umgedeutet worden sind, doch immer noch etwas von ihrem ursprünglich „ethnischen“ Sinn behalten. Vollends, wenn der neue Gedanke in das Leben der Masse eingeht — wie muß er sich anpassen, oft bis zur Unkenntlichkeit, um sich behaupten zu können. Jede neue Bewegung stößt sofort mit älte-

---

Gebiete aus. Die alten Elemente aber stellen sich fast alle wieder ein; sie treten jedoch in vielfach abgewandelter Gestalt, in neuen Mischungsverhältnissen auf und folgen einem anderen Gesetze der Schnelligkeit.“

ren zusammen, die schon ihren festen Kurs haben; ist sie kräftig genug, so wird sie jene ablenken und in ihre Bahn ziehen, aber immer wird sie dabei die eigene Bahn etwas verändern. Dies alles gilt in ganz besonderem Maße vom Christentum. Es muß auch von dem Fortgeschrittensten unter uns immer von neuem gelernt werden, daß es wirklich nicht eine über aller Relativität stehende Vernunft- oder Idealreligion ist, sondern ein geschichtliches Gebilde mit allem, was daraus folgt. In einem einzelnen stark abgesonderten Volke von sehr besonderer Eigenart entstanden, mit einer Einzelsprache oder mit zwei Sprachen ausgerüstet, hat es von Anfang an im Kampfe um seine Existenz und im Dienste der Propaganda sich auf seine Umgebung einstellen müssen, in ihren Gedanken denken, an ihre Ordnungen sich anschließen, ihren Stimmungen und Bedürfnissen entgegenkommen müssen. Wie ideal und übergeschichtlich das innerste Wesen dieser Religion sein möge, sie hat niemals existiert ohne eine geschichtlich bedingte, daher notwendig eingeschränkte Gestalt, nie ohne einen Bund zu schließen mit ihr im Innern fremden Gedanken und Lebensformen.

Je unumwundener dies alles anerkannt wird, um so wichtiger ist es nun freilich, zu erkennen, welches denn das Prinzip jener „Umlagerung“ war, woher die Kraft stammte, die älteren Strömungen einen veränderten Kurs gegeben hat, worin eigentlich die eigenartige Neubeseelung älterer Lebenselemente liegt, die doch vorhanden gewesen sein muß. Insbesondere fragt sich: wie ist es gekommen, daß die neue Religion, auf dem Boden des Judentums entstanden, sich vom Judentum abgelöst hat, und daß sie auf dem Boden des Hellenismus, statt in den dort vorbereiteten Formen einer geistigen monotheistischen Mysterien-Religion ganz aufzugehen, sich ihnen trotz aller Anpassung, trotz aller Aufsaugung hellenischer Elemente feindlich gegenübergestellt und sie schließlich überwunden oder, wenn man lieber will, sie in sich resorbiert hat.

2. Wie das Wort „Entstehung“ sich eine kritische Beleuchtung gefallen lassen mußte, so auch das Wort „Christentum“. Was

ist darunter zu verstehen? Was ist das „Christentum“, um dessen „Entstehung“ es sich handelt? Ist damit gemeint die besondere Form individuellen religiösen Empfindens, oder die eschatologische Stimmung oder die Auferstehungshoffnung oder die Ethik der Bruder- und Feindesliebe oder das Vertrauen auf den himmlischen Vater oder der Glaube an die Sündenvergebung um des Blutes Christi willen oder dies alles zusammen? Oder denkt man an den ganzen Komplex von Lehren und Vorstellungen, Riten und Gemeinschaftsformen, Sakramenten und Verfassung, die man als Kirche bezeichnet? Und wo sollen wir da chronologisch den Einschnitt machen: wo hört die „Entstehung“ auf und wann beginnt die „Weiterentwicklung“? Wann ist das Christentum fertig, wann sind alle seine konstitutiven Merkmale beisammen? Sollen wir die Reichskirche Constantins als das eigentliche Objekt der Untersuchung ansehen oder etwa die Kirche bis zum Jahre 180, zu welcher Zeit sie nach Renan alle ihre Dogmen und Institutionen, alles was zu einer rechtschaffenen Kirche gehört, schon im wesentlichen besaß? Oder sollen wir nur das eigentliche Urchristentum, etwa bis 70 oder 100 Jahre n. Chr. ins Auge fassen? Die Beantwortung dieser Frage ist von prinzipieller Wichtigkeit. Es geht heut nicht mehr an, das „Christentum“ ohne jede Unterscheidung seiner Entwicklungstadien, unter Absehen von aller Chronologie, als eine große Ideenmasse zu behandeln, in der die primitivsten urchristlichen Vorstellungen auf einer Fläche mit den Dogmen und Institutionen des 3. Jahrhunderts nebeneinander liegen. Es ist doch nicht einerlei für unsere Frage, ob eine hellenistische Vorstellung oder ein Ritus erst um 150 oder 250 eingedrungen ist, oder ob er schon bei Paulus zu konstatieren ist. So ist z. B. die Frage nach der konstitutiven Bedeutung des Mithras-Kultus für die christlichen Sakramente ganz davon abhängig, von welcher Zeit an seine Einwirkungen möglich oder nachweisbar sind.

Nun richtet sich ja das neuere Interesse ganz besonders auf das Urchristentum im engsten Sinne, und auch wir wollen unsere methodologische Untersuchung hierauf beschränken. Dazu ist

freilich notwendig, daß gewisse chronologische Grundfragen beantwortet sind.

Wenn es heute vielfach als aller Weisheit Anfang gilt, die gesamte Chronologie der urchristlichen Quellen umzustürzen, die Paulusbriefe und Evangelien ins 2. Jahrhundert zu schieben und statt dessen sozusagen Experimente im luftleeren Raume zu veranstalten, so ist das das spezifische Zeichen des konstruierenden Dilettantismus, der zunächst einmal die hinderlichen Quellen beiseite schiebt, um frei arbeiten zu können. Mit dieser Methode zu diskutieren, ist völlig aussichtslos und unfruchtbar. Wem die wirklichen Probleme am Herzen liegen, hat Notwendigeres zu tun, als mit unbelehrbarem Eigensinn zu streiten. Wer nicht sehen kann, daß die echten Paulusbriefe überall den Bestand Jerusalems voraussetzen — z. B. in den zahlreichen Partien, in denen die Kollekte für die jerusalemische Gemeinde erörtert wird — also vor 70 geschrieben sind, und daß von den Evangelien Markus und der Grundstock der Reden vor der Zerstörung des Tempels, höchstens bald danach entstanden sind, wer in der Apostelgeschichte neben den deutlichen Zeichen späterer Redaktion nicht die Fülle höchst altertümlicher und authentischer Mitteilungen eines Augenzeugen der Reisen des Paulus zu unterscheiden vermag, mit dem kann man nicht verhandeln. Wir beschränken uns also auf die Frage nach der Entstehung des Urchristentums im engeren Sinne.[1]

[1] Deißmann hat seinem neuen Buche über Paulus eine Karte beigegeben, auf der er die Orte bezeichnet hat, in denen um das Jahr 70 der Christuskultus eine Stätte gefunden hat. Mag nicht überall eine organisierte Gemeinde vorhanden gewesen sein — an all diesen Orten gab es „Brüder“ oder „Jünger“, wie z. B. in Tyrus, Ptolemais, Caesarea, und an dem Orte, wo Mnason lebte (Apg. 21). Wie diese Verbreitung zeigt, hat die neue Religion um diese Zeit schon ein gut Stück Entwicklung zurückgelegt. Und wie die paulinischen Briefe zeigen, ist sie auch innerlich schon bis zu einem gewissen Grade fertig. Zwischen den Gemeinden besteht ein reger Verkehr und eine feste ideale Einheit, sie treiben ein großes Liebeswerk, sie haben bei aller Freiheit der Organisation gewisse gemeinsame Ordnungen des Lebens, die Herrnworte

Ebenso wie man nach vorwärts notwendig einen festen Einschnitt machen muß, wenn man weiter kommen will, so muß man sich auch nach rückwärts klar darüber sein, wann und wie das „Christentum“ beginnt. Hier waltet vielfach irreführende Rhetorik. Ebenso wie man von „Reformation vor der Reformation“ gesprochen hat und damit ein förderliches aber auch ein irreführendes Moment in die Forschung geworfen hat, so kann man auch von einem Christentum vor Christus reden. Man denke hierbei weniger an den abenteuerlichen Kultus eines vorchristlichen Jesus, den B. W. Smith erfunden hat, als an den erheblich wichtigeren und richtigeren Gedanken, daß z. B. der Gottesbegriff des Christentums mindestens im Deutero-Jesaja, daß das Doppelgebot der Liebe und ein nicht unerheblicher Teil der christlichen Ethik, daß die Christologie als Lehre vom Messias und die individuelle wie kosmische Eschatologie im Judentum „vorgeformt“ bereit lag. Je unbefangener wir dies alles anerkennen müssen, um so dringlicher müssen wir fragen, wodurch denn alle diese alten Vorstellungselemente in Bewegung geraten, sich um einen neuen Mittelpunkt kristallisiert und vom jüdischen Mutterboden losgelöst haben. Wann und wodurch hat die Bewegung begonnen? Auf diese Frage muß eine Antwort gegeben werden, wenn doch die Frage nach der Entstehung des Christentums überhaupt einen Sinn haben soll. Denn sie hat doch zur Voraussetzung, daß das Christentum in irgendeinem Sinne etwas anderes ist, als das vorhergehende Judentum und der umgebende Synkretismus.

---

gelten als höchste Instanz, die Taufe ist überall das Zeichen des Vollchristen, das Herrnmahl ist eingebürgert, vor allem verbindet sie das gemeinsame Bekenntnis und die Verehrung des Herrn Christus, die Hoffnung auf seine Parusie und die Bereitung auf das Gericht. Wir sehen aber auch, daß die theologische Gedankenentwicklung schon stark fortgeschritten ist: ein reicher Schatz von polemisch-apologetischen Gedanken gegenüber dem Polytheismus und dem Judentum, ein ausgebildeter Schriftbeweis, eine komplizierte und durchdachte Erlösungslehre und Christologie ist vorhanden.

3. Daß die religionsgeschichtliche Forschung auch mit vielfach unzureichenden Fragestellungen gearbeitet hat, ist heute allgemein anerkannt. Ich möchte die auf der Hand liegenden Einwände nicht von neuem[1] vorbringen, zumal da ich auf die ausgezeichneten Bemerkungen R. Reitzensteins in seiner Auseinandersetzung mit A. Schweitzer verweisen kann.[2] Nur eine allgemeine Bemerkung sei mir gestattet.

Es sollte sich von selbst verstehen, daß man das Urchristentum nicht richtig beurteilen kann, wenn man es gewissermaßen nur von außen betrachtet und sich damit begnügt, aus frappierenden Analogien auf Entlehnungen aus anderen Religionen zu schließen oder wenn man es nur als fruchtbares Jagdgebiet betrachtet, auf dem man gewisse Urformen primitiver Religion entdecken kann. Die erste wissenschaftliche Forderung ist, daß man sich in den eigenen Zusammenhang dieses geschichtlichen Gebildes hineinstelle und es zunächst einmal in seiner eigenen

---

[1] Ich verweise auf meine Schrift: *Die Aufgaben der neutestamentlichen Forschung in der Gegenwart.* Göttingen 1908.

[2] *Zeitschrift für neut. Wissenschaft* 1912 S. 12ff., 23f., besonders die Worte: „Hält man denn die Philologen für so irreligiös oder kindlich, ihnen die Vorstellung zuzutrauen, daß die erste Gemeinde oder auch nur Paulus bei der Einführung oder Ausdeutung der Sakramente sich vornahm, ein Stück ägyptischen oder sonstigen Kultes kurzweg ins Judentum zu übertragen, um es dadurch zugkräftiger zu machen? Oder daß die Jünger oder Paulus, als sie der Auferstehung und Göttlichkeit dieses Herrn in sich gewiß wurden, dachten: „Also ist es der alte Naturgott Osiris oder Attis; kombinieren wir mal diese Religion mit unserem Väterglauben“. Eine religiöse Persönlichkeit kann derartig gar nicht entlehnen, sie schafft immer individuell, und eine religiöse Vorstellung, welche die Welt überwindet, muß im letzten Sinne neu sein. Nur folgere ich daraus nicht, daß jene religiöse Persönlichkeit in Sprache, Vorstellung und Brauch ganz unbeeinflußt von der Umwelt geblieben ist, und jede Ähnlichkeit auf Zufall beruhen muß. Wie alle Geistesgeschichte, so muß die Religionsgeschichte stets von der Persönlichkeit ausgehen, und stets gibt es für sie eine doppelte Erklärung, aus ihr selbst und aus der Umwelt. Nur daß in der Religionsgeschichte noch sicherer als sonst der Satz gilt, daß nichts einwirken kann, das nicht Vorbereitungen findet, und nichts lebendig wird, das nicht im wesentlichen neu wird.“

Struktur zu begreifen suche; man muß seine Elemente auch in ihrem Eigenwerte an ihrem Platze verstanden und gefühlt haben, wenn man die Frage richtig und erschöpfend behandeln will, ob sie aus anderem Zusammenhange entlehnt sind und wie sie sich etwa dabei verändert haben. Je mehr sich die Religion verinnerlicht und vertieft, je mehr sie aus einer Stammes- oder Volkssache eine Angelegenheit des Individuums wird und nicht mehr bloß dingliche Leistungen sondern eine Beteiligung des Gemütes und Willens fordert, in demselben Maße genügt es nicht mehr, nur das Vorstellungsmaterial und die Kultbräuche dieser Religion exakt aufzunehmen, um sie zu verstehen; es bedarf eines mitfühlenden psychologischen Verständnisses der subjektiven Religiosität, mit der Mythus, Lehre und Kultus von den Gläubigen erfaßt werden. Diese Seite der Sache ist häufig genug von der Religionsgeschichte in ihrer Anwendung auf das Christentum vernachlässigt worden. Gerade wie die Theologie früher ihre Pflicht getan zu haben glaubte, wenn sie die Lehre des Christentums als „biblische Theologie" in ihrem systematischen Zusammenhange rubriziert hatte, so hat sich die Religionsgeschichte vielfach damit begnügt, den Vorstellungsgehalt des Christentums, seine Mythologie und Lehre, sowie seine Kultanschauungen als Entlehnungen aus anderen Religionen zu erweisen, oft genug in der Form der einfachen Gegenüberstellung. Diese intellektualistische Auffassung, wonach die Lehre oder der Mythos an der Religion als das eigentlich Wesentliche betrachtet wird, spukt immer noch in dem modernen Betriebe. Aber er muß nicht nur, er kann auch sehr wohl — neben den äußeren Lebensformen und der sei es verstandesmäßigen, sei es phantastischen Vorstellungswelt der Religionen — auch die damit verbundenen Gefühlswerte erfassen, vorausgesetzt, daß Quellen dafür vorhanden sind, was beim Urchristentum in glänzender Weise der Fall ist. Es ist nur wenig zur Erklärung des Christentums geleistet, wenn nachgewiesen wird, daß die Elemente der Christologie aus dem Synkretismus herübergenommen sind, wenn nicht auch zu zeigen ge-

sucht wird, daß die Übertragung der christologischen Prädikate auf eine bestimmte Persönlichkeit, der Glaube, daß Jesus der erwartete Messias, Heiland und Herr sei, einen entsprechenden Aufschwung religiöser Empfindung und Leistung im Gefolge gehabt hat.[1] Daß in der Lehre vom Kreuzestode Christi der orientalische Mysterienglaube vom sterbenden und auferstehenden Gotte eine neue Gestalt gewonnen hat, mag einmal als erwiesen gelten, aber man wird diese Seite des Christentums nicht verstehen, wenn man nicht seine besondere Form und seine Stimmungs- und Gefühls-Unterschiede gegenüber den Mysterienkulten würdigt. Daß der Gottesglaube Deutero-Jesajas dem Gottvaterglauben Jesu blutsverwandt ist (oder umgekehrt), wird man ohne weiteres zugeben; aber was war der Grund, daß derselbe Glaube bei Jesus zur Sammlung eines Jüngerkreises führte, der nach seinem Tode diesen Glauben an den Weltgott Deutero-Jesajas mit dem Glauben an die Gottheit Jesu verträglich fand? Je mehr überlieferte Elemente nachgewiesen werden, um so rätselhafter wird es, wie aus dieser synkretistischen Verbindung eine so lebenskräftige Religion hervorgehen konnte. Das Christentum ist von Anfang nicht nur Weltanschauung oder Mythos, sondern eine äußerst impulsive, stark gefühlsmäßige Bewegung von großer Werbekraft gewesen. Je älter und verbreiteter ihre Gedanken und Mythen waren, um so bedeutender muß das ihr eigentümliche Gefühlsmoment gewesen sein, das die Menschen vom Judentum und von den griechisch-orientalischen Kulten weg an sich herangezogen hat. Je weniger neu oder je anstößiger auch der Glaube der alten Gemeinde war, je mehr Parallelen und Konkurrenzen vorhanden waren, um so stärker muß der Enthusiasmus, die Innerlichkeit und der Ernst der führenden Persönlichkeiten, der Apostel, Propheten und Lehrer, ihr kühner Glaube und ihre weltabgewandte Gesinnung, nicht zuletzt die Wärme ihrer Bruder-

[1] Diese beiden Seiten der Sache habe ich in meinen beiden Schriften *Christus* (Religw. Volksb. I, 18/19. H., Tübingen 1909) und *Jesus im Glauben des Urchristentums*, Tübingen 1910, zu berücksichtigen gesucht.

liebe anziehend gewirkt haben. Und jede Erklärung der Entstehung des Christentums bleibt unvollkommen, die nicht für dies Innenleben der neuen Religion, für diese innerlichen Triebfedern ihres Glaubens und Handelns einen Platz in ihrer Darstellung und eine Erklärung dafür findet.

Insbesondere muß auf eine Eigentümlichkeit des Christentums hingewiesen werden, die namentlich von der radikalen Mythen-Hypothese völlig verkannt worden ist. Der 'Mythos' von dem sterbenden und auferstehenden Christus unterscheidet sich vor allen anderen verwandten Mythen dadurch, daß er nicht von einem in irgendwelcher unbestimmten Zeit, etwa im grauen Altertum geschehenen Ereignis redet, auch nicht von einem kosmischen Ereignisse, das mit dem Weltenanfang oder mit einem jährlich wiederkehrenden Vorgang identisch ist, sondern von einem in geschichtlicher Zeit, ja vor kurzer Zeit geschehenen, das eben nur einmal stattgefunden hat.

Das Bewußtsein, daß die Erscheinung Christi nur ein einmaliges und im vollsten Lichte der Geschichte handelndes Ereignis ist, steht nämlich in allerengstem Zusammenhange mit der geschichtlichen Selbstbeurteilung der alten Gemeinde. Sie ist von dem Bewußtsein getragen, in einem *gewaltigen weltgeschichtlichen Vorgang*, der vor kurzem begonnen hat und noch im Gange ist, als Zeugen und Nächstbeteiligte mitten inne zu stehen. Von ihrer heidnischen Umgebung unterscheidet sie sich durch die Überzeugung, in der *Endzeit* der Welt zu leben und im Anbruch eines neuen Äon, der aber nicht einfach eine neue Weltperiode ist, sondern das Ende und der Ersatz dieses Weltgeschehens durch ein Leben auf himmlischer, göttlicher Stufe, vom Judentum durch die Gewißheit, daß die *Hoffnung* auf das Heil der Endzeit nicht in blauer Ferne liegt, sondern in ihrer Mitte *erfüllt* oder in der Erfüllung begriffen ist.[1] Die Welt-

[1] Das Verständnis für diese Seite der Sache, für das Eschatologische im Urchristentum, fehlt nicht nur bei der radikalen Mythenhypothese, sondern auch vielfach bei andern. Dafür, daß dies etwas Wesentliches

anschauung, die hier zugrunde liegt, die Lehre von den zwei Äonen, von Urzeit und Endzeit und ihrem durchgehenden Parallelismus, vor allem die eigentümliche jüdische Überzeugung, daß es außer diesen zwei Äonen keine weiteren gibt, also keine endlose Reihe von Weltperioden — wie verhält sie sich zur iranischen Eschatologie, zur griechischen Lehre von den Weltperioden, zur römischen Theorie der saecula; wie verhält sich der Begriff Äon zum Gotte Aion, zur Mithras-Lehre und zur hellenistischen Mystik, wie zu den gnostischen Äonen? Die ganze Fülle von religiös- und sprachgeschichtlichen Fragen, die ich hiermit anrühre, ist noch nicht genügend von der Forschung in Angriff genommen, und ehe hier nicht das ganze Material einmal beisammen und erklärt ist, wird auch das Unterscheidende der jüdisch-christlichen Eschatologie weiteren Kreisen wohl nicht klar werden. Insbesondere bedarf es der Auseinandersetzung mit der römischen Säkular-Stimmung, die wohl als eine Parallele und als Anknüpfungspunkt[1] behandelt werden darf, aber doch etwas ganz anderes ist. Dort eine „Stimmung" — hier paßt der Ausdruck — und eine ziemlich gestaltlose Erwartung, hier aber eine auf Tatsachen gegründete und auf eigner Erfahrung beruhende (die Kräfte der zukünftigen Welt habt ihr schon ge-

---

ist, kann ich mich jetzt auf R. Reitzenstein berufen (a. a. O. S. 5): „Die Gründung einer Christusreligion hat sich im Jüngerkreise in dem Augenblick vollzogen, als er zu der Überzeugung kam, der gekreuzigte Jesus lebt und ist darum Gottes Sohn oder ein irgendwie gottgleiches Wesen. Das ist das Faktum, welches sie aus dem Judentum heraushebt; es ist vergeblich, es als Messiashoffnung entkräften zu wollen, die so erfüllte Messiashoffnung hebt — religiös gedacht — das Judentum mit innerer Notwendigkeit auf." Dagegen schlägt Reitzenstein das Bewußtsein, „in den letzten Zeiten" zu leben, noch immer zu gering an, wenn er sagt, von A. Schweitzer (und das gilt von uns Theologen allen): „eine z. T. zeitlich bedingte Stimmung wird einseitig betont und über den Vorstellungsinhalt gestellt". Diese „Stimmung" ist das Wesentliche am Urchristentum, es ist die das Ganze zusammenhaltende Grundüberzeugung; auch dies gehört zum „Vorstellungsinhalt". An diesem Punkte muß das Zusammenarbeiten von Theologie und Philologie noch inniger werden.

[1] Vgl. Lietzmann *Der Weltheiland.*

kostet, sagt Hebr. 6, 5) Lebensüberzeugung und höchste Steigerung der Erwartung auf ein ganz konkretes Ereignis, die Enthüllung des himmlischen Herrn, der vor nicht langer Zeit gekreuzigt war. Dies „dramatische“ Element im Urchristentum, der gewaltige Aufschwung der Hoffnung zur „letzten Spannung“, der schon fast vollzogene Eintritt der Zukunft in die Gegenwart, das Gefühl des fast schon ganz sicheren Besitzes eines Heils, das die Juden noch in unbestimmter Ferne wähnen und wovon die Heiden, die „keine Hoffnung haben“ (1. Thess. 4, 13), nichts wissen, das ist der eigentliche Gegenstand, der von der Religionsgeschichte eine Erklärung fordert. Wie hat sich die allgemein-apokalyptische Weltanschauung der Juden bei den Christen in dies aktuell-eschatologische Bewußtsein umsetzen können?

Es ist immer wieder dieselbe Fragestellung, auf die wir die Arbeit an dem Thema „Entstehung des Christentums“ konzentriert sehen möchten.

4. Es gibt nun auf diese Fragen eine Antwort, die lange Zeit als ganz selbstverständlich gegolten hat: Der Hergang der ganzen Bewegung liegt in den prophetischen Persönlichkeiten Johannes des Täufers und Jesu; in ihren Seelen ist das Feuer entstanden, an dem sich der Enthusiasmus und die aktuelle eschatologische Gewißheit der Nachfolger entzündet hat. Und nach dem Tode Jesu war es wieder seine Persönlichkeit, in der die Jünger den Inbegriff des Heils zu besitzen glaubten, es war die Erinnerung an ihn, die ihren Glauben aufrecht erhielt und ihr Gewissen rege, es war die Sehnsucht nach ihm und die Hoffnung auf seine Wiederkehr, die ihnen die Kraft gab, die Welt hinter sich zu lassen. Mit anderen Worten: das Christentum ist dadurch entstanden, daß Jesus in den Jüngern den Glauben von der Nähe des Reiches Gottes geweckt hat, und daß sie die Überzeugung gewonnen haben, er sei der Messias, mit seiner Erhöhung habe die neue Ära begonnen und sei seine Verwirklichung in allernächster Zeit garantiert.

Aber diese Sätze, die uns als so selbstverständlich gegolten haben, daß wir sie mehr unausgesprochen allem, was wir über

das Urchristentum gesagt haben, zugrunde legten, müssen sich heute gegen wuchtige Angriffe verteidigen, und es kann nicht geleugnet werden, daß Schwierigkeiten in ihnen liegen, die wir vielfach zu leicht genommen haben.

Ich sehe hier einmal ab von der kollektivistisch-soziologischen Hypothese (Kalthoff, Kautsky), die das Christentum vor allem als eine proletarische Massenbewegung faßt, bei der der geschichtliche Jesus nichts oder fast nichts bedeutet habe, und daß der Jesus der Legende vielmehr eine Auswirkung und Spiegelung jener Massenideale sei.[1] Vor allem denke ich an die radikalen Mythen-Hypothesen, die von B. W. Smith, Drews, Lublinski vertreten sind, wonach das Prius am Christentum der Mysterienkult eines sterbenden und auferstehenden Gottes war, und daß man diesen erst später allmählich legendenhaft vermenschlicht und historisiert habe. Soweit es sich um die reine Tatsachenfrage handelt, ob Jesus gelebt habe oder nicht, beabsichtige ich nicht, den Streit mit ihnen fortzusetzen[2], obwohl sich die Vertreter der Hypothesen auch in dieser Beziehung keineswegs besiegt erklären. Aber eine Diskussion mit ihnen ist unfruchtbar. Sie behaupten, wir drehten uns im Kreise herum, indem wir die Quellen, Paulus, Apostelgeschichte und Evangelien, die ja erst nach jenem Historisierungsprozeß entstanden bzw. nach ihm interpoliert seien, als echt an den Anfang des Prozesses setzten und nun aus ihnen die Geschichtlichkeit Jesu zu beweisen uns bemühten. Insbesondere seien wir im völligen Irrtum in bezug auf die Evangelien, deren Darstellungen wir als geschichtliche Erzählungen verständen, während sie in Wahrheit symbolisch-allegorisch zu verstehen seien und nur von der Jesus-Religion, nicht aber von einem geschichtlichen Menschen dieses Namens handelten. Dieser Gedanke wird namentlich von W. B. Smith in seinem Buche *Ecce*

[1] Ich verweise hier auf E. Troeltschs Werk: *Die christlichen Soziallehren,* 1. Kapitel.

[2] Ich verweise auf meine Schrift: *Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte?* Tübingen 1910.

Deus vertreten, das „den Manen des Origenes“ gewidmet ist. Die Vertreter dieser Hypothese sind sich nicht klar darüber, daß die Beweislast bei ihnen liegt, daß sie einen exakten, philologisch-historischen, literargeschichtlichen und exegetischen Quellenbeweis zu erbringen haben. Als solchen kann man das zuchtlose Tasten und Experimentieren nicht ansehen, das sie bisher produziert haben. Insbesondere soll der Beweis erst geführt werden, daß die Evangelien nicht als Erzählungen, sondern als mystisch-allegorische Darstellungen zu verstehen seien.

5. Es erscheint mir aber nicht unfruchtbar, die von ihnen gebotene Fragestellung aufzunehmen, ob wirklich der Mysterienkultus des gestorbenen und auferstandenen Jesus in den Quellen als die Keimzelle oder als das eigentliche Geschichtsbildende, als die organisierende soziologische Idee des Urchristentums erscheint. Bekanntlich lehnt die kritische Theologie das ab. Eine ihrer entschiedensten Thesen lautet, daß der geschichtliche Jesus, selbst wenn er seinen Tod vorhergesehen habe, doch weit entfernt davon gewesen sei, in diesem Tode als einem Sühnopfer den eigentlichen Zweck seines Kommens zu sehen; auch die urchristliche Gemeinde habe sich im wesentlichen damit begnügt, den Tod Jesu als in der Weissagung vorgesehen zu rechtfertigen; erst Paulus hat gerade dies, die Menschwerdung und die Selbsthingabe Jesu in den Tod, als die entscheidende und zentrale Heilstatsache hingestellt.

Es fragt sich, ob diese Auffassung sich geschichtlich aufrechthalten läßt. Wir stellen daher noch einmal die Frage zur Debatte, ob wirklich die Worte Jesu über die Sühnebedeutung seines Todes ihm abzusprechen und als Gemeindetheologie anzusehen sind. Zweifellos ist zunächst, daß sämtliche Evangelien nachpaulinischer Herkunft sind; das älteste, das des Markus, stimmt jedenfalls in diesem Punkte ganz mit Paulus überein, daß Jesus seinen Tod nicht nur von Anfang an vorher weiß (man denke an das Wort vom Bräutigam 2, 20), sogar in allen Einzelheiten (z. B. 10, 33 f.), und daß er die Bedeutung dieses seines Todes

als eines Lösegeldes für Viele (10,45) wenigstens dem Jüngerkreise enthüllt, besonders auch in den Abendmahlsworten (14, 22—24), wo insbesondere die Worte zum Becher „mein Blut des neuen Bundes, für viele vergossen" jeden Zweifel ausschließen. Aber gerade die unlösliche Verbindung dieser Worte mit den genauen Vorhersagungen seines Sterbens erweckt immer aufs neue den Zweifel an ihrer Geschichtlichkeit, zumal da in der Gethsemaneszene dieser eigentliche Zweck seines „Gekommenseins" ihm so gut wie entschwunden zu sein scheint. Dazu kommt der höchst merkwürdige, bisher noch keineswegs aufgeklärte Umstand, daß der dritte Evangelist gerade diese entscheidenden Worte nicht bietet; das Wort vom Lösegeld läßt er überhaupt fallen, obwohl er das Wort vom Dienen bietet (22, 25 ff.), und die Abendmahlsworte haben bei ihm — nach dem ältesten Text (in dem 22, 19 b. 20 fehlt) — einen völlig andern, einen reinen Abschiedscharakter ohne jede Spur eines Hinweises auf den Opfertod. Ferner ist bemerkenswert, daß die Petrusreden der Apostelgeschichte und ihre Schilderungen des Herrenmahles (2, 46 f.) nichts von jener Auffassung des Todes Jesu verraten, sowie daß die alten Abendmahlsgebete der Didache den Tod Jesu überhaupt nicht erwähnen. Schließlich sei noch gesagt, daß im Johannes-Evangelium der Gedanke des Opfertodes zwar nicht fehlt (1, 29), aber doch ganz außerordentlich zurücktritt, namentlich in den Abschiedsworten. Und selbst, wenn man aus 1. Kor. 15, 3 wirklich entnehmen dürfte, daß schon die Urgemeinde den Tod Christi „für unsere Sünden" stark betont, und daß sie das Herrenmahl schon in dem Sinne der Abendmahlsworte, wie Paulus sie 1. Kor. 11, 24 f. zitiert, gefeiert hätte (der Leib für euch ... der neue Bund in meinem Blut) —, so würde doch der Charakter der Urgemeinde, wie wir ihn aus der Überlieferung der Herrnworte und der Erzählungen vom Leben Jesu kennen lernen, ganz einseitig und falsch beschrieben sein, wenn man sagen wollte: ihr zusammenhaltendes Prinzip war die Feier des Opfertodes Jesu. Im besten Falle war dies eine Seite des Gemeindelebens und keine sehr hervortretende,

während die Erwartung des nahen Reiches, die Vorbereitung darauf, die Bruderliebe die eigentlichen Charakteristika sind.

Nun hat neuerdings R. Reitzenstein[1] aus dem bekannten Jesuswort an die Zebedaeiden von der Martyriums-Taufe: „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder mit der Taufe getauft werden, da ich mit getauft werde?“ geschlossen, daß diese Auffassung des Märtyrertods als einer „Taufe“, durch die man zur Herrlichkeit eingeht, den Gedanken voraussetzt, daß umgekehrt schon in der Urgemeinde die Taufe als ein Tod aufgefaßt sei. Man muß wohl noch einen Schritt weiter gehen, denn das Bild von dem Martyrium Jesu als Taufe findet sich auch in dem Herrnwort[2] Lk. 12, 49f.:

‘Einen Feuerbrand ins Land zu werfen, bin ich gekommen | Und wie wünschte ich, er sei schon entzündet! || Mit einer Taufe muß ich getauft werden | Und wie ist mir angst, bis sie vollendet ist!’

Die Echtheit dieses Wortes scheint mir dadurch verbürgt, daß hier der Tod Jesu als eine Folge des ungeheuren Zwiespalts und Kampfes, den er im Volke entzünden muß[3], erscheint (vgl. auch v. 51ff.); er ist hier in keiner Weise ex eventu geschildert, an Prozeß und Kreuzigung ist nicht gedacht, sondern etwa an einen Tod in Straßenkämpfen; etwas Derartiges wird auch in dem Wort vom Schwert (Lk. 22, 36ff.) ins Auge gefaßt. Wenn dies richtig ist, wenn Jesus seinen eigenen Tod als „Taufe“ hingestellt hat, so muß auch er in seinem Anschauungskreise derartige Taufen gekannt haben, in denen ein „Sterben“ nachgebildet wird. Ist etwa schon die Taufe des Johannes von seinen Anhängern so gedeutet worden? Jedenfalls kann nicht mehr behauptet werden,

[1] *Zeitsch. f. neut. Wissensch.* 1912 S. 10ff.

[2] Ich würde kein Bedenken tragen, auch Mark. 10, 38 als ein Herrnwort anzusehen, wenn ich nicht den bei Matthäus fehlenden Stichos von der Taufe als einen unsicheren Bestandteil des alten Markustextes ansehen müßte (meiner Urmarkushypothese zufolge).

[3] Ich stelle die Frage, die ich nicht beantworten kann: hat etwa auch das „Feuer“ hier eine „mystische“ Bedeutung?

daß diese mysterienhafte Auffassung der Taufe dem Kreise Jesu und der Urgemeinde fremd gewesen wäre. Eine Frage ist nun freilich auch, ob die Urgemeinde die Taufe schon als Mitsterben mit Christus aufgefaßt hat, wie Paulus es Röm. 6 tut. Dabei würde nicht der Sühn- oder Opfergedanke vorherrschen, sondern der andere, daß Jesus als erster durch Tod und Verklärung geschritten sei, und daß er den Seinen, die in der Taufe auf seinen Namen ihm diesen Schritt nachtun, dieselbe Verklärung verbürgt. In diesem Falle wäre schon die Urgemeinde als ein richtiger Mysterienverein anzusehen, in dessen Initiationsritus das Sterben und Auferstehen Jesu zentrale Bedeutung besessen hätte. Aber diese Folgerung wird, wie mir scheint, dadurch widerraten, daß in dem zweiten Herrnwort Lk. 12, 50 die „Taufe" auf den Tod Jesu selber bezogen wird; damit bekommt der Ausdruck einen allgemein-metaphorischen Wert. Man darf vielleicht sogar sagen: die Überlieferung müßte Scheu getragen haben, dies Bild auch auf den Tod Jesu selber anzuwenden, wenn es die charakteristische Bezeichnung für das heilbringende Mitsterben in seiner Nachfolge geworden war; Jesus würde dadurch zu sehr mit seinen Nachfolgern auf eine Stufe gestellt, er erschiene dann nicht mehr als der, der durch seinen Tod die gesegneten Erlebnisse der Seinen erst ermöglicht hat. Auch scheinen mir die Worte von der Kreuzesnachfolge (Mk. 8, 34f., Lk. 14, 26f.) von diesem mystischen Sinne noch frei zu sein. Wie es aber damit stehen möge, wir müssen anerkennen, daß Reitzenstein hier ein bedeutsames Problem gestellt hat, das weiterer Untersuchung bedarf.

Ich muß nun freilich meine Überzeugung bekennen, daß die Taufe nicht von Anfang an in der Urgemeinde geübt worden ist (trotz Apg. 2, 38. 41). Auch wenn Jesus eine Zeitlang noch die Taufe des Johannes fortgesetzt hat, wie das vierte Evangelium sagt (4, 1) und sofort widerruft (4, 2), so ist doch keine Spur davon, daß später der Jüngerkreis an der Taufe sein Erkennungsmerkmal gehabt hätte. Ob Petrus und die „Zwölf", ob Jakobus jemals getauft sind, ist doch sehr zweifelhaft, und ob an dem

Jüngerkreis, der nach dem Tode Jesu zunächst beisammen war, z. B. an den Frauen die Taufe vollzogen worden ist, muß doch als äußerst unwahrscheinlich bezeichnet werden. Vielmehr, wie der Jüngerkreis zu Lebzeiten Jesu nicht scharf gegen das „Volk" abgegrenzt war (man denke wieder an die Frauen, an Joseph von Arimathäa, an den Hauptmann von Kapernaum u. a.), so wird er zunächst auch nach dem Tode Jesu einer festen Organisation entbehrt haben. Wenn auch das Unterscheidungsmerkmal gegenüber den Juden — der Glaube an die Messianität Jesu — scharf genug war, so werden wir uns doch allerlei Übergangszustände zu denken haben, Unentschlossene und Zweifelnde, geheime Anhänger, die nicht hervorzutreten wagten, Mitläufer, die es auf den Genuß der Gemeindewohltätigkeit abgesehen hatten, wie man derartige Erscheinungen in allen Übergangszeiten beobachtet und noch heute im Orient bei der Propaganda der verschiedenen Kirchen feststellen kann. Wir wissen nicht, wann das Bedürfnis nach fester Organisation sich fühlbar gemacht hat, wann und unter welchem Einfluß die Taufe eingeführt ist. Sollte sie etwa erst auf hellenistischem Boden, etwa erst mit der Gewinnung der ersten Heiden für notwendig befunden sein? Wir wissen es nicht.

Aber eben darum erscheint es unstatthaft oder wenigstens einstweilen nicht genügend begründet, den ältesten Jüngerkreis zu Lebzeiten und nach dem Tode Jesu als einen Mysterienverein anzusehen, in dem die Feier oder das Nacherleben des Todes Jesu als das grundlegende oder auch als das regelmäßig wiederholte kultische Erlebnis im Mittelpunkt gestanden hätte. Bis auf weiteres bleibt es einstweilen dabei, daß die zentrale Würdigung des Todes Jesu, sei es als Opfertod, sei es als urbildliches Eingehen zur Verklärung und Unsterblichkeit, e r s t i n d e r S p h ä r e d e s P a u l u s s i c h w i r k l i c h n a c h w e i s e n l ä ß t. Und auch wenn weitere Untersuchungen uns nötigen würden, damit in die Urgemeinde zurückzugehen, so bliebe es doch dabei, daß dieses mysterienhafte Element weder fundamental noch allbeherrschend war, sondern nur eines neben anderen.

Auch das paulinische Christentum der heidenchristlichen Gemeinden wird, wie mir scheint, einseitig gewürdigt, wenn man die Taufe nur als Mitsterben mit Christus und das Abendmahl nur als Feier des Sühnetodes betrachtet, und wenn man wiederum dies mysterienhafte Element als das eigentlich Wesentliche und Beherrschende auffaßt, wie es von den Vertretern der radikalen Mythenhypothese geschieht Es ist doch immerhin bemerkenswert, daß Paulus nur an einer (Röm. 6, 4) oder zwei (Kol. 2, 12) Stellen die Taufe unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, beidemal auf ganz bestimmten Anlaß hin, daß dagegen an anderen Stellen (1. Kor. 6, 11; 1, 15; Gal. 3, 27) andere Beziehungen (Reinigung, Eigentum Christi, mystisches „Anziehen" Christi) hervortreten. Es wäre wohl möglich, daß selbst für Paulus das Nacherleben der Passion nur ein Gedanke war, den er gelegentlich zu verwenden liebte, daß aber auch er und vollends die Gemeinde auf die Reinigung und Einigung mit dem erhöhten Christus stärkeres Gewicht gelegt hätten. Und wenn auch Paulus nach 1. Kor. 1, 23 das Wort vom Kreuze einseitig in den Mittelpunkt gerückt haben will, so ist doch bemerkenswert, daß es 1. Thess. 1, 9 f. unter den Grundgedanken der Missionspredigt zufällig nicht mit genannt wird. Und es fragt sich, ob wirklich in der Religion der heidenchristlichen Gemeinden die Verehrung des Gekreuzigten und der Gedanke an seinen Tod eine so ungeheuere Rolle gespielt hat, wie es nach den paulinischen Briefen scheinen könnte. Nach der Art der Feier des Herrenmahls in Korinth zu schließen, scheint es nicht der Fall gewesen zu sein. Und im ganzen dürfte man sowohl die Religion der Gemeinden wie die des Paulus treffender bezeichnen als Verehrung und Kultus des erhöhten Herrn und als Christus-Mystik, wie gerade als Mysterienreligion zu Ehren des Gekreuzigten und Auferstandenen. So wichtig diese Seite der Sache gewesen ist, so darf man doch nicht sagen, daß dies Urchristentum nichts weiter gewesen sei als eine neue Form des allgemeinen orientalischen Kultus eines sterbenden und auferstehenden Gottes.

Um so dringlicher erhebt sich nun die positive Frage, was denn eigentlich das den ältesten Jüngerkreis zusammenbindende Element, die organisierende Idee des ältesten Christentums gewesen ist. Wir wollen dies Problem in drei Etappen untersuchen: wir fragen nach dem Charakter der durch Jesus selbst hervorgerufenen Bewegung, nach der Entstehung und dem Wesen des neuen Glaubens in der Urgemeinde und nach dem Grundcharakter des Heidenchristentums. Und zwar wollen wir dabei besonders die Frage stellen, inwiefern man sagen kann, daß in allen drei Stadien der Eindruck der Persönlichkeit Jesu von fundamentaler Bedeutung war.

I Die messianische Bewegung zu Lebzeiten Jesu

6. Unter den Arbeiten, die uns besonders ernst vor dies Problem gestellt haben, ist die beachtenswerteste die von Maurenbrecher.[1] Obwohl er die Geschichtlichkeit Jesu festhält und in seiner Weise ein geschichtliches Bild von ihm zeichnet, bemüht auch er sich, die These durchzuführen, das eigentlich Entscheidende bei der Entstehung der neuen Religion sei die lebendige Erfassung des Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gottheiland gewesen; er habe die Jünger begeistert und zu neuem Glauben entflammt, und Jesus sei nur der historische Punkt gewesen, an dem sie ihn fixiert hätten. Es ist ungemein interessant zu sehen, wie Maurenbrecher in seinem ehrlichen, geistvollen und scharfsinnigen Buche damit ringt, den überragenden Einfluß Jesu auszuschalten, aber doch immer wieder dazu gedrängt wird, einen solchen zuzugeben. Wir werden uns zunächst mit ihm auseinandersetzen.

Mit vollem Recht hat sich Maurenbrecher gegen Kautskys Schilderung gewandt, wonach Jesus der Führer einer revolutionären Bewegung der Tat gewesen sei. „Eine Klassenbewegung der

---

[1] *Von Nazareth nach Golgatha*, Untersuchungen über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Christentums 1909. *Von Jerusalem nach Rom.* Weitere Untersuchungen usw. 1910.

besitzlosen Leute, die soziale Zwecke verfolgen und darum wirtschaftliche oder politische Macht erstreben", lag nicht im Gedanken Jesu. „Er hat weder eine wirtschaftliche Organisation kommunistischen Charakters gegründet, noch hat er eine Schar von Rebellen gesammelt, die eine bewaffnete Erhebung erstrebten." Seine ganze Politik bestand in der Erwartung, „daß der Himmel sich auftue, und daß das Königreich Gottes nun endlich komme". Aber wenn Maurenbrecher das Reich Gottes in erster Linie als eine „Erlösung und Befreiung der Armen" auffaßt, so ist dies eine falsche Akzentuierung; denn in dem Gedanken, daß Gott allein das Regiment ergreifen und das Reich des Satans vernichten wird, liegt sehr viel mehr, liegt vor allem der Gedanke, daß nicht die Armen oder überhaupt Menschen, sondern daß Gott endlich zu seinem vollen Rechte kommen wird. Maurenbrecher ist auf dem Wege zu diesem richtigen Verständnis des religiösen Charakters der Botschaft Jesu, aber die Reminiszenzen der materialistischen Geschichtsauffassung trüben ihm immer noch den Blick. Besser als irgend jemand hat Maurenbrecher das Wesentliche am Gedanken des Reiches Gottes erkannt: nämlich, daß die Herrschaft Gottes nur von Gott aus errichtet werden kann, daß es lediglich von seinem Willen abhängt, ob er das Regiment ergreifen will oder nicht, und daß Menschen nichts anderes tun können, als warten, hoffen, beten, sich vorbereiten und Hindernisse aus dem Wege räumen. Aber auch das Wesentliche an der Stellung Jesu hat er richtig erkannt: es kommt dabei nicht sowohl auf die größere oder geringere Nähe des Reiches Gottes an, als darauf, daß Jesus von der unmittelbaren, instinktiven Gewißheit erfüllt ist, sie sei bereits im Anbruch begriffen, ihr Kommen sei nunmehr völlig sicher.[1] Ausgezeichnet hat Maurenbrecher diese Gewißheit als einen kühn vorwegnehmenden Glauben geschildert, als den Entschluß, so zu leben, als ob die Erfüllung bereits da sei.

---

[1] Vgl. hierzu auch meine Schrift: *Jesu Predigt vom Reiche Gottes.*

Aber hier liegt nun das eigentliche historische Problem. Solche akut messianische Stimmungen sind in der Geschichte Israels sehr häufig gewesen; sie alle aber sind mehr oder weniger verdampft, ohne mehr als literarische Niederschläge zu hinterlassen; jedenfalls haben sie keine bleibenden, fruchtbaren Volksbewegungen, vor allem keinerlei Gemeindebildung erzeugt. Das Besondere an Jesus ist nicht, daß er die Nähe des Reiches Gottes verkündigt hat — der Gedanke lag in der Luft; er hat ihn ja auch vom Täufer übernommen, ja er ist in die vom Täufer geweckte Bewegung eingetreten —, sondern daß er die Gewißheit der Nähe des Heils seinen Anhängern so in die Herzen geprägt hat, daß sie auch durch seinen Tod nicht irre geworden sind, vielmehr in dem, was sie mit und an Jesus erlebt hatten, den entscheidenden Anfang des Heils zu besitzen glaubten. Wie ist es gekommen, daß diese messianische Bewegung mit dem Tode Jesu nicht erloschen, sondern auch daraus, ja gerade aus ihm neue Lebenskraft gesogen und eine neue Religion aus sich erzeugt hat? Was ist das Eigene an Jesus gewesen, wodurch er die Jünger von Johannes abgelöst und über seinen Tod hinaus bei sich festgehalten hat?

Gewiß mit Recht sagt Maurenbrecher, daß Jesus den Gedanken der Nähe des Gottesreiches mit ganz besonderer Glut und Intensität erfaßt habe. „In der tiefen Leidenschaft seiner Seele schlug die ewig vertröstete Hoffnung schließlich in den Glauben an die Erfüllung um. Er hat nicht mehr gesagt, daß das Königtum Gottes bald kommen werde“ — das hat er freilich auch gesagt — „er hat auch nicht mehr ängstlich die Zeiten berechnet“ — das ist richtig: es fehlt bei Jesus, so weit wir sehen können, völlig jede apokalyptische Berechnung der Zeichen der Zeit (die παρατήρησις) — „mit unmittelbarer Gewißheit trat er auf und sagte: Die Zeit ist erfüllet, das Königtum Gottes ist nun gekommen: die Erlösung ist da; also laßt uns leben, als ob sie schon da wäre.“ „Er sah den Sieg schon verwirklicht: der Satan ist schon vom Himmel gefallen; die bösen Geister fliehen vor dem Geiste

Gottes, der in ihm ... wirkt ... Gleichsam in der letzten Minute möchte er die Menschen aufrufen, am Königtum Gottes noch Anteil zu haben. Das Jetzt, das die jüdische Weissagung schon seit Jahrhunderten gekannt hatte, ist demnach bei ihm, um einige Nuancen straffer und schärfer bestimmt, als jemals zuvor." „Er wollte die Menschen dazu verführen, in ihrer Stimmung und ihrem Gebaren schon jetzt das vorauszunehmen, was sie von der Zukunft erhoffen durften."

Sehr merkwürdig, wie Maurenbrecher, der sonst den Einfluß der Persönlichkeit Jesu auf die Entstehung der neuen Bewegung möglichst auszuschalten sich bemüht, auf einen so eminent persönlichen Faktor, die leidenschaftliche Glut der Seele Jesu, seinen kühnen, zuversichtlichen Glauben, zurückgreift, um seine Wirkung zu erklären: „Die Jünger", sagt er, „waren hingerissen von dem gewaltigen Schwung, der über Jesu Auftreten lag. Sie wagten zu leben, wie sie ihn leben sahen; sie hörten auf zu fasten, sie brachen den Sabbat, sie aßen mit ungewaschenen Händen, sie kümmerten sich nicht mehr um die Speiseverbote und sie folgten ihm in die gottvertrauende Armut. So frei, so kühn, so ganz in einer neuen Weltperiode sich fühlend, haben sie niemals wieder gelebt." Das ist ein wichtiges Zugeständnis: die rein persönliche Glut und Freudigkeit Jesu wäre also recht eigentlich die ursprüngliche Triebkraft der Bewegung gewesen. Dies wäre ein letztes, einfach hinzunehmendes und nicht weiter zu erklärendes Datum, über das nicht hinauszukommen wäre.

Wir sind zunächst geneigt zuzustimmen. Sofort aber erhebt sich das Bedenken, daß doch diese Schilderungen Maurenbrechers, stark rhetorisch und aufgetragen wie sie sind, die Gewißheit Jesu, schon im Anbruch der Herrschaft Gottes zu leben, die ja sicher in einzelnen Worten ausgesprochen ist, stärker hervorheben, als es geschichtlich richtig ist.[1] Vor allem aber fragt sich, ob man gerade hierin den Unterschied von Johannes sehen darf. Die Täufer-Worte von der Axt an der Wurzel des Baumes und von

[1] Vgl. meine Schrift: *Jesu Predigt vom Reiche Gottes.*

der Worfschaufel in der Hand des Bauern atmen im Grunde dieselbe aktuellste Spannung. Man hat strenggenommen kein Recht zu sagen, Jesus habe die Nähe des Reiches Gottes stärker empfunden als Johannes.

Gerade weil Jesus in dieser Beziehung auf derselben Linie steht wie der Täufer, muß man fragen, ob in der Predigt vom nahen Reiche das eigentlich geschichtlich Wirksame im Auftreten Jesu gelegen hat. Da die synoptische Überlieferung die ganze Lehre Jesu in den Rahmen der Reichsverkündigung gespannt hat, sowohl Markus (1, 14f.), wie die Redenquelle (Mtth. 5, 1ff.), so gilt es als selbstverständlich, ihn von hier aus zu verstehen. In Wahrheit aber sind ganze Partien der uns überlieferten Reden gar nicht vom Gedanken des Reiches Gottes beherrscht, z. B. die meisten Gleichnisse, die doch nur redaktionell unter diese Überschrift gestellt worden sind, die so bezeichnenden Worte von der Sorge und vom Schätzesammeln, vom Richten und Bessernwollen, die Auseinandersetzung mit den Schriftgelehrten (Mtth. 6, 1ff., Kap. 23) und die Predigt von der neuen Gerechtigkeit (Mtth. 5, 21ff.). Viele Worte Jesu sind ganz uneschatologisch; dies ist um so bemerkenswerter, als unsere Überlieferung im ganzen eschatologisch sein *will*, indem sie die Idee des Reiches Gottes in den Mittelpunkt stellt. Es erhebt sich also immer wieder *die noch ungelöste Frage nach dem Verhältnis des eschatologischen und des nicht-eschatologischen Elements in der Verkündigung Jesu.* Es ist hier oft einseitig und verkehrt geurteilt worden. Der rationalistischen Auffassung des Lebens Jesu lag es nahe, den eschatologischen Gedankengang als einen störenden zeitgeschichtlichen Fremdkörper in der Predigt Jesu zu beseitigen oder zur Bedeutungslosigkeit herabzudrücken, während anderseits der apokalyptisch-prophetische Grundcharakter seiner Verkündigung wieder so stark betont worden ist, daß darüber andere Seiten seines Wesens, Grundgedanken seiner ethischen Predigt und Grundzüge seines religiösen Wesens nicht zu ihrem Rechte kamen.

Beide Einseitigkeiten sind zu vermeiden; die richtige Formel für das Verhältnis beider Elemente soll aber noch gefunden werden.[1] Es sei erlaubt hier ein wenig auszuholen.

Das religiöse Leben des Spätjudentums wird unvollständig beschrieben, wenn man es (seit Baldensperger) als eine Ellipse schildert mit den beiden Brennpunkten des Nomismus und des Messianismus. In den heute vorherrschenden Schilderungen des Spätjudentums wird die Gottesferne und die Depression der religiösen Grundempfindung, m. E., zu stark und düster gemalt — wohl aus dem unbewußt mitwirkenden Bedürfnis, eine Folie für den neuen Aufschwung zu haben. Aber — so schwierig uns das erscheinen mag — in Wahrheit besteht hier ein inkonsequentes Nebeneinander sehr verschiedenartiger Stimmungen. Gewiß fehlt hier nicht ein tiefer Pessimismus in betreff der Lage des Volkes: die „Erlösung" im politischen und religiösen Sinne — beides liegt ineinander — scheint noch in blasser Ferne zu liegen. Die dualistische Vorstellung von der Herrschaft des Satans und der stündlichen Bedrohung durch dämonische Mächte herrscht; sie bildet die Voraussetzung für die Erwartung des Sieges der Herrschaft Gottes. Aber daneben hat auch nicht gefehlt der schlichte und zuversichtliche Glaube an Gott, den Vater seines Volkes und seiner Kinder, und oft genug wird darüber der Gedanke an den Fürsten dieser Welt in den Hintergrund getreten sein. Wir dürfen die Macht der alttestamentlichen Tradition, der Familienerziehung, der religiösen Erfahrung im Leben des einzelnen nicht unterschätzen. Wir unterliegen zu leicht der optischen Täuschung, daß wir die Literaturerzeugnisse der spätesten Epoche schlechtweg mit dem religiösen Leben dieser Epoche gleichsetzen, und vergessen, daß der Synagogengottesdienst und die tägliche Unterweisung doch auch die gewaltigen Zeugnisse der klassischen alttestamentlichen Religion

[1] Sie ist auch in H. Weinels *Biblischer Theologie des N. T's* noch nicht gefunden; vor allem muß ich die Bezeichnung der eschatologischen Richtung als „aesthetische Erlösungsreligion" beanstanden.

darbot; an ihren Zeugnissen eines innigen und demütigen Gottvertrauens mußte sich ein ähnliches freudiges und zuversichtliches Leben immer wieder emporranken; jeder Psalm-Gesang mußte die Menschen darin bestärken. Vergessen wir auch nicht, daß die täglichen Gebete, das Bekenntnis des Sch'ma und das Achtzehnbittengebet den Glauben an Gottes immer gegenwärtige Macht und Treue sehr kraftvoll zum Ausdruck bringen: vom Teufel und seinem Reich ist hier nicht die Rede. In diesen dauernden alltäglichen Einflüssen lag ein ungeheueres Gegengewicht gegen die Stärke des Nomismus wie gegen die Verzweiflung an der Lage der Gegenwart. Trotzdem bleibt es dabei, daß das Denken des Spätjudentums in den eschatologischen Rahmen gespannt ist, und das heißt, daß die wichtigste Betätigung oder Offenbarung Gottes und damit das entscheidende religiöse Erlebnis des Menschen in die Zukunft verlegt wird. Es spitzt sich alles auf das Drama des Endes zu, und darum hat die spätjüdische und auch die altchristliche Frömmigkeit immer noch ein sozusagen provisorisches Element in sich. Woher auch die Eschatologie letztlich stammen möge, jedenfalls ist sie insofern echt jüdisch gedacht, als sie für den Gottesglauben noch eine gewaltige äußere Rechtfertigung und für die hienieden nicht genügend belohnte Gerechtigkeit eine glänzende ausdrückliche äußere Anerkennung fordert. Aber, wie gesagt, schon lange vor der Entstehung des Christentums hat dieser eschatologischen Stimmung eine Gegenwartsfrömmigkeit entgegengewirkt, die streng genommen zu ihr im Widerspruche steht. Denn wer schon im gegenwärtigen Leben die Hilfe und Gnade Gottes erfährt und auf sie vertrauen gelernt hat, der hat damit den metaphysischen Dualismus und die Spannung auf die Zukunft im Grunde überwunden. Dies nun beobachten wir auch in der Verkündigung Jesu. Hier steht der an sich ganz uneschatologische Gottesglaube neben der eschatologischen Stimmung wie ein mit ihm kaum vereinbares Element.

Mit diesem Nebeneinander muß unter allen Umständen gerechnet werden. Die Frage kann nur sein: von welcher Seite kommt die treibende Kraft? Wo liegt das eigentlich geschichtsbildende Moment? Sie ist nicht zu beantworten, indem man den Gegensatz zwischen Prophetie und Apokalyptik aufstellt und behauptet, „Jesus stamme nicht aus dieser Seitenlinie der Entwickelung seines Volkes her, sondern aus dem Hauptstrom der prophetisch-sittlichen Gedanken". Schon der Gegensatz zwischen Prophetie und Apokalyptik ist in dieser Schärfe gar nicht aufrechtzuerhalten. Vollends aber ist es rhetorisch und nicht geschichtlich gedacht, wenn man sagt, eine historische Persönlichkeit „stamme her" von einer dieser Richtungen, die eben zu ihrer Zeit gar nicht isoliert vorhanden ist, sondern immer nur in innigster Druchdringung mit der anderen. Man kann doch nur fragen: welcher dieser Gedankengänge, oder welche Stimmung hatte über ihn die vorherrschende Macht? Was hat ihn zum öffentlichen Hervortreten veranlaßt? Was war seine Hauptabsicht? Worauf legte er das höchste Gewicht? Und diese Fragen bleiben ganz außerordentlich schwer zu beantworten.

Vielleicht ist es das Vorsichtigste, hier eine bestimmte Entscheidung überhaupt nicht zu treffen oder vielmehr zu sagen: beide Richtungen wirken aufeinander, bedingen sich gegenseitig, ohne daß man sagen könnte, welche das Prius ist. Jede ist Ursache und Wirkung zugleich. Man kann sagen: weil Jesus von der Nähe des Endes überzeugt war, hat sein Gottesglaube und der Ernst seiner sittlichen Auffassung eine Kraft und Intensität gewonnen, die ihn von seiner Umgebung trennte und ihn zum Mittelpunkt eines neuen Lebenskreises werden ließ. Es ist aber auch nicht unrichtig, wenn man sagen will: weil Jesus die Wucht der göttlichen Forderung so tief empfand und weil ihm die Wirklichkeit und Nähe Gottes, seiner Liebe und Heiligkeit so unmittelbar gegenwärtig war, darum hat er die eschatologische Predigt des Täufers in dem Sinne aufgenommen, daß die Zeit gekommen sei, da Gottes Wille alles in allem sein wird. Ich

versuche, beides zu veranschaulichen. Zunächst den zweiten Gedankengang.

Man hat gefragt: wie ist es gekommen, daß in Männern wie Johannes und Jesus die Überzeugung von der Nähe des Endes so mächtig wurde, daß sie mit Bußpredigt und Reichsverkündigung nicht mehr zurückhalten konnten? Und man hat versucht, aus der allgemeinen, politischen und religiösen Zeitlage die Antwort zu geben. Wie in den Tagen der Schatzung eine revolutionäre messianische Bewegung emporflammte, so wären auch die Tage des Täufers eine Zeit unerträglicher Schwüle und Spannung und seine Predigt gewissermaßen eine Explosion infolge dieses Überdruckes gewesen. Das ist möglich; wir können es aber historisch in keiner Weise erkennen. Es fehlt in den Evangelien jede Spur einer Anspielung auf bestimmte Zeichen der Zeit, die den Täufer und Jesus zum Hervortreten veranlaßt hätten, und was wir über die Zeitlage aus Josephus wissen, ist nicht derartig, daß wir Genaueres sagen könnten. Natürlich bleibt es uns unbenommen, einen unbekannten Faktor als geschichtstreibendes Moment anzunehmen. Aber daneben müssen wir doch das Entscheidende in den beiden Männern selbst suchen. Es ist ja für uns sehr schwer, uns in die Entstehung solcher eschatologischen Stimmung hineinzuversetzen. Für *unser* Denken ist die Zukunft unseres Volkes und der Welt etwas Unendliches, und wir können uns nicht leicht in die Vorstellung versetzen, daß nur noch eine begrenzte, von Gott fest abgemessene Zeit abrollen wird, daß jedes Jahr uns einen Schritt näher zum Ende bringt und jeder Tag der letzte sein kann. Allenfalls kann das nacherleben, wer Grund hat, den eigenen Tod mehr oder weniger nahe zu erwarten, den die meisten freilich als etwas ziemlich Fernliegendes empfinden. Oder — man kann überzeugt sein, daß im Laufe der Zeit ein Krieg unserem Volke nicht erspart bleiben wird. Wenn solche Wolke über uns liegt, dann entsteht leicht eine Stimmung, in der jede politische Schwierigkeit Erregungen und düstere Anschauungen weckt, jede innere Not den Gedanken entstehen läßt, *so könne* es nicht weiter gehen,

es müsse eine große Aufrüttelung kommen; wo vielleicht auch jeder Eindruck der sittlichen Zerfahrenheit unserer Tage die Angst wachruft, wir seien reif für ein furchtbares Gericht. Von solchen Gedanken aus — die ja in gewisser Weise der Nachklang altchristlicher Gerichtsideen sind — können wir uns vielleicht in die mit Spannung geladene Atmosphäre versetzen, die seit den Tagen der Schatzung (6 n. Chr.) nie ganz aufgehört haben mag. Wir können begreifen, daß die Überzeugung weit verbreitet war, die später im 4. Esrabuche zum Ausdruck kommt (4, 44—50; 5, 50—55), daß die Welt alt geworden ist und daß bis zum Ende nur noch eine kleine Zeitspanne übrig ist. Wenn nun ein Mann wie Johannes von den sittlichen Mißständen seiner Zeit tief erschüttert war, so mußte sein Urteil mit Notwendigkeit die Gestalt annehmen, daß die Welt zum Gericht reif sei; je stärker er den Widerspruch zwischen der Forderung Gottes und der Wirklichkeit empfand, um so unmittelbarer mußte er den Zorn Gottes auf sein Volk gerichtet fühlen, und das mußte sich in den aktuell-eschatologischen Gedanken umsetzen, daß der Richter schon die Axt an die Wurzel des Baumes gelegt habe. In die vom Täufer geweckte Bewegung ist Jesus eingetreten. Man hat aber bei ihm nicht eigentlich den Eindruck, daß er ein drohender Gerichtsprophet war wie jener; er scheint das Motiv doch in einer wesentlich anderen Tonart übernommen und weitergegeben zu haben. Wenn in den Worten Jesu das kindliche Vertrauen auf die immer nahe Vaterliebe Gottes in unmittelbarer Nähe des Gedankens von der Vollendung der Gottesherrschaft auftritt (die Bitte um das „Kommen des Reiches“ neben der um das „Brot für morgen“ im Vaterunser), so scheint er doch vom Reiche Gottes vielmehr positiv die Erfüllung seiner Sehnsucht, die Vollendung des Heils erwartet zu haben, das er im Glauben vorwegnehmend schon besaß. Daß Gottes Wille demnächst alles durchdringen und beherrschen werde, daß alles Leid und alle Sünde vor seiner Nähe verschwinden und er mit seinen Kindern wieder leben werde wie einst im Paradies, das ist nur die eschatologische Form des

Glaubens, daß Gott schließlich doch die stärkste Macht in der Welt ist und daß sein guter und gnädiger Wille trotz allem den Sieg behalten muß. Wenn man einmal den Versuch macht, sich Jesus in einer anderen nicht jüdischen, nicht apokalyptischen Umgebung zu denken, so könnte man sich seine religiöse Empfindung auch recht gut ohne diese eschatologisch-dramatische Form denken. Man könnte die Worte von der Sorge oder das Gleichnis vom verlorenen Sohn, oder die Geschichte von den wahren Verwandten und Maria und Martha, die Gespräche über das höchste Gebot und das Gleichnis vom Säemann auch ganz gut ohne den eschatologischen Rahmen denken, in dem sie nun einmal geschichtlich stehen. Und wenn Jesus nicht zur Zeit und im Gefolge des Täufers aufgetreten wäre, so könnte sein Gottesglaube vielleicht einen reinen Gegenwartscharakter gehabt haben. Aber darum dürfen wir als Historiker die eschatologische Form seiner Predigt nicht als unwesentlich ignorieren; sie ist nun einmal das für ihn gegebene Gefäß gewesen, in das er seinen Empfindungsgehalt gießen mußte. Je gewisser er schon gegenwärtig seines Gottes war, um so intensiver hat er den Gedanken ergriffen, daß alles, was zurzeit noch der vollen Gottesherrschaft im Wege steht, demnächst von ihr überwunden sein wird. Die Aktualität dieser Hoffnung, dies „alsbald" statt eines „später einmal" war eben der für ihn gegebene Ausdruck der Zuversichtlichkeit und Freudigkeit seiner Überzeugung. So darf man sagen: weil er schon in der Gegenwart in Gott lebte, darum ist er der begeisternde Mittelpunkt der eschatologischen Bewegung geworden.

Aber auch umgekehrt: weil er feurig und siegesgewiß die Nähe des Reiches Gottes vorausempfand, darum ist all sein Zeugen und Bekennen von Gott, all seine Verkündigung des heiligen, den ganzen Menschen erfordernden Gotteswillens von solcher Innigkeit und Kraft durchglüht gewesen, darum haben seine ethischen Anforderungen den Charakter des opferbereiten Heroismus[1], darum

[1] Sehr gut hat Tröltsch diesen Ausdruck an Stelle des mißverständlichen „Askese" gesetzt.

hat er die Jünger zum Glauben und zur Hoffnung, zur Entsagung und zum Martyrium mit fortreißen können. Das eschatologische Motiv wirkt enthusiasmierend auf seine Empfindung zurück. So muß man die messianische Bewegung, deren Träger und Zentrum Jesus war, von zwei Seiten her verstehen. Er ist in sie hineingezogen worden, weil sie geschichtlich die lebendigste Bewegung seiner Zeit war, der eine ausgesprochen religiöse Natur nicht fern bleiben konnte. Aber er hat ihr einen besonderen ethischen und religiösen Charakter aufgeprägt, dadurch daß er sich an ihr mit seiner persönlichen Eigenart beteiligt hat. Sie hat ihn ergriffen, aber er hat sie neu beseelt. Die Gruppe der Jesus-Jünger unterschied sich von ihrer Umgebung dadurch, daß sie auf das Reich Gottes warteten (Mk. 15, 43), aber wer ihm nahetrat, wurde auch erfaßt von dem Gegenwartsglauben, der von ihm ausstrahlte; es war ein Bund der Hoffnung, aber auch eine Gemeinschaft religiösen Besitzes. Darum hat die Überlieferung neben den eschatologischen Stoffen auch so viele Zeugnisse seiner schlichten Gotteskindschafts-Frömmigkeit aufbewahrt. Er hat in den Jüngern nicht nur die Gewißheit des nahen Heils erweckt, sondern ein schon in der Gegenwart kräftiges neues Leben erzeugt; darum ist die Bewegung nicht untergegangen, als ihre Hoffnung enttäuscht und die so nahe scheinende Erfüllung immer weiter hinausgeschoben wurde — denn sie besaßen in dem von ihm auf sie übergegangenen Gottesglauben ein lebendiges Unterpfand für die Zeit des Wartens. Ja, man muß noch mehr sagen: in irgendeinem Sinne muß ihnen die Person Jesu eine Bürgschaft für das Reich Gottes gewesen sein; sonst würde der Glaube der Urgemeinde nach dem Tode Jesu nicht sofort die Form angenommen haben: er ist dennoch der Messias, sondern etwa die andere: und dennoch kommt das Reich Gottes. Diese letztere Überzeugung scheint durch die Kreuzigung überhaupt nicht ernstlich erschüttert worden zu sein, sie wird wie selbstverständlich wieder aufgenommen; die eigentlich eschatologische Strömung als solche war bis zu einem gewissen Grade von der Person Jesu unabhängig. Was in Frage

gestellt war, und was trotz des Todes Jesu von den Jüngern alsbald bejaht worden ist, war die wesentliche Bedeutung der Person Jesu für das Reich Gottes. So müssen wir schließen, daß das eigentlich Bindende für den Jüngerkreis nicht die Botschaft des Reiches überhaupt, auch nicht bloß die besondere Glut und Intensität der Erwartung Jesu war; was sie an ihn gefesselt hat, war im eigentlichen Sinne seine Person; auf ihn haben sie ihre Hoffnung gesetzt, von ihm die entscheidende Wendung erwartet. Die Stimmung der Jünger muß schon zu Lebzeiten Jesu mehr als Hoffnung auf das Reich Gottes, sie muß in irgendeinem Sinne auch schon ein Glaube an Jesus gewesen sein.

So wäre also doch das eigentlich Geschichtsbildende nicht die eschatologische Zeitströmung als Massenstimmung, sondern letztlich die Persönlichkeit Jesu gewesen.

7. Aber dies ist nun gerade der Punkt, wo Maurenbrechers gänzlich andere Auffassung einsetzt: er nimmt bekanntlich an, daß der freudige Glaube Jesu gegen Ende seiner Wirksamkeit zusammengebrochen sei, und daß darum die Jünger ihn nach seiner Verhaftung völlig preisgegeben hätten, so daß ihr neuer Glaube in keiner Weise mehr als eine Nachwirkung seiner Persönlichkeit anzusehen, sondern auf ganz anderer Grundlage erwachsen sei. Diese Anschauung gilt es zu prüfen.

Wie beweist Maurenbrecher den Zusammenbruch Jesu? Seine Konstruktion ist folgende: Nach den Enttäuschungen in Galiläa hat Jesus die Hoffnung auf ein alsbaldiges Kommen des Reiches aufgegeben; bei Caesarea Philippi spricht er davon, daß die Zeit der Not noch nicht vorüber sei, aber er hat sich an dem Worte vom Menschensohne, der nach drei Tagen auferstehen wird, noch einmal aufgerichtet. In leidenschaftlicher Erwartung zieht er nach Jerusalem, wo er das Große zu erleben hofft, und treibt die Händler aus dem Tempel. Aber bald bemächtigt sich seiner wieder die Enttäuschung. Das Wort vom Untergange des Tempels ist ein Abschied, ein Fluch, wie früher jenes Wort über die galiläischen Städte. Es zeigt, daß er die Arbeit am Volke ver-

loren gab. Seine stürmische Leidenschaft, sein proletarischer Instinkt gegen die Äußerlichkeiten der Religion, sein Warnen und Höhnen gegen die bestehende Autorität hat auch hier in Jerusalem bei der Volksmasse nicht den geringsten Erfolg gehabt. Seine Enttäuschung spricht sich schon in dem Wort beim letzten Mahle aus; nicht ein Abschiedswort ist es, sondern ein Gelübde, daß er hinfort keinen Wein mehr trinken wolle, bis das Königtum Gottes gekommen sei. Das bedeutet, „daß er die selige Stimmung des Brautführers nicht mehr besaß, aus der er bisher sein großes Jetzt gesprochen hatte“. Er tritt an die Stelle zurück, die der Täufer mit seiner Predigt innegehalten hatte, mit Fasten und Beten gilt es sich auf das Reich Gottes vorzubereiten. Jetzt verbirgt er sich auf dem Ölberg, zu Gethsemane ringt er — noch nicht im Gedanken an seinen Tod — darum, daß der Kelch der Enttäuschung und Verzweiflung, die seine Seele erfaßt, von ihm genommen werde. „Die leidenschaftliche Kraft seines Willens, die sich bisher nur in jubelnder Hoffnung und stürmischem Drängen betätigt hatte, wollte er stillen in der Ergebung und in dem stillen Warten, wann es dem Vater gefallen wird, sein Königtum zu enthüllen. Gerade diese Selbstüberwindung und diese Kraft auch in der Enttäuschung ist es gewesen, was diese letzte Stunde seiner Freiheit zur größten seines Lebens gemacht hat.“

Dann brach — unerwartet — sein Schicksal über ihn herein. Nach anderen Vorgängern streicht Maurenbrecher das Messiasbekenntnis vor dem Hohenpriester; es bleibt also nichts übrig als das dauernde Schweigen Jesu, als Zeichen nicht etwa heroischer Gefaßtheit, sondern düsterer und verzweifelter Stimmung. Außerdem das Wort: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ — wahrscheinlich echt und ein Zeugnis seiner „vollen und ganzen Verzweiflung“. Auch ohne die Katastrophe wäre es mit seiner Lebensarbeit und mit seinem Lebensmute zu Ende gewesen: „sein Leben wäre in der trostlosesten Alltagsverzweiflung versandet“.

Wir können hier nicht alle Einzelheiten dieser packend ausgeführten Auffassung prüfen. Die Mißdeutung oder Umdeutung der Worte beim letzten Mahle und in Gethsemane wird jeder leicht als solche erkennen. Wenn man mit guten Gründen die mehr oder weniger genauen Vorhersagungen des Kreuzestodes als Weissagungen ex eventu für ungeschichtlich hält, so folgt daraus noch nicht, daß Jesus mit dem leidenschaftlichen Optimismus nach Jerusalem gezogen sei, wie Maurenbrecher nach Reimarus' Vorbild annimmt, und daß er bis in die letzten Stunden ohne ein Vorgefühl seines Todes gewesen sei. Er selbst erkennt ja an, daß Jesus bei Caesarea Philippi davon geredet habe, daß der Weg zum Heil durch Leiden und Verfolgung hindurchführe, und davon sollte er sich allein ausgenommen haben? Auch wenn er das Wort vom Menschensohn gar nicht auf sich selber bezogen hätte, so scheint ihm doch der Gedanke nahe genug gelegen zu haben, daß der Errichtung des Reiches eine Periode des Kampfes und Leidens, eines Triumphes der „Menschen“ über den himmlischen „Menschen“ vorausgehen müsse. Vor allem kommt hier das Wort vom Schwert in Betracht: „wer keins hat, verkaufe seinen Mantel und kaufe ein Schwert“ (Lk. 22, 36). Nicht nur, weil es der späteren Zeit, die von Widerstand nichts wissen wollte (Mtth. 26, 52; Offenb. 13, 10), unerschwinglich gewesen sein würde, sondern weil es eine Vorstellung von den letzten Kämpfen enthält, die ganz und gar nicht in Erfüllung gegangen ist. Wozu soll man sich ein Schwert kaufen, als um sich in diesen Kämpfen durchzuschlagen? Es wird ums Leben gehen, und seine Jünger, die noch eine Aufgabe auf der Welt haben, sollen tun was sie können, um für ihre Lehre zu kämpfen. Ihm freilich wird es anders gehen, das ergibt sich aus dem Doppelwort vom Feuer und der Taufe (Lk. 12, 49 f.). Das Wesentliche hierbei ist der Parallelismus. Jesu Tod steht im engsten Zusammenhange mit dem Aufruhr, den er entzünden wird. Wenn in Jerusalem der Kampf entbrannt ist, wird er fallen. Denn ein Prophet muß in Jerusalem sterben, das ist nun einmal die tragische Notwendig-

keit (Lk. 13, 33). Und mit menschlichem Erschaudern sieht er dem entgegen, nicht mit der Leidensbereitschaft des Lammes Gottes. Diese Worte, die so gar nicht zu dem späteren Passionsevangelium passen, kann man nicht streichen.

Sehr merkwürdig ist die konservative Haltung Maurenbrechers gegenüber dem Kreuzeswort von der Gottverlassenheit (Mk. 15, 34; dazu Schriften des N.T. I[2] S. 221 ff. und mein „Ältestes Evangelium" S. 337 ff.). Obwohl er sich die ernsten Bedenken, die gegen seine Echtheit sprechen, nicht verhehlt, hält er doch an ihm fest, weil er diesen Zug als Krönung seiner Darstellung nicht gut entbehren kann. Aber gerade hier ist äußerste Skepsis am Platz. Offenbar sind diese Worte nichts als eine ausfüllende Dublette zu dem lauten Todesschrei, mit dem Jesus verschied, und der allein von den Umstehenden vernommen werden konnte. Die Worte sind wie vieles andere in der Leidensgeschichte eine ausschmückende Entlehnung aus Ps. 22, wie auch Maurenbrecher wenigstens für möglich hält. In jedem Falle aber ist es eine ganz modern-romantisierende Auslegung, wenn man sie versteht als den Ausdruck innerer Gottverlassenheit und als Zeichen für den Zusammenbruch seines Glaubens an sich selber und seine Mission. Dies kann unter keinen Umständen die Meinung der Erzähler sein; wenn Markus und Matthäus diese Auffassung für möglich gehalten hätten, würden sie die Worte ebenso weggelassen haben, wie dies Lukas und Johannes tun. Nach der Auffassung der Evangelisten ist die Gottverlassenheit nicht eine innerliche; sie besteht vielmehr eben darin, daß Gott die Kreuzigung Jesu zuläßt, daß er ihn in die Hände seiner Feinde preisgibt; das wird hier stark unterstrichen, um dem paulinischen Gedanken vom *σκάνδαλον* des Kreuzes Nachdruck zu geben: „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, zur Sünde gemacht", d. h. öffentlich als Sünder hingestellt; er ist „ein Fluch geworden" (Gal. 3, 13; 2. Kor. 5, 21).[1]

[1] Eine Probe von Smiths Exegese sei hier mitgeteilt; er meint, der Evangelist wolle sagen, die Gottheit habe in diesem Augenblick die

Welche Empfindungen durch die Seele Jesu zogen, als er verhaftet, vor Gericht gestellt und gekreuzigt wurde, wird niemand jemals mit Sicherheit sagen können; vollends beraubt man sich aller Möglichkeit dazu, wenn man seine Worte vor dem Hohenpriester und vor Pilatus streicht — ein Verfahren, das um so unberechtigter ist, als sie durchaus nicht vom Standpunkte des späteren Messiasglaubens aus formuliert sind (wenigstens nicht die bei Lukas). Welchen Eindruck aber die Jünger von seiner Haltung empfangen haben — sei es daß sie sein Leiden mit ansahen oder davon erzählen hörten[1] —, das kann man nur aus ihrem späteren Verhalten schließen.

II Die Entstehung des Messiasglaubens in der Urgemeinde

8. Hier ist der Punkt, wo Maurenbrechers Konstruktion ihre aktuellste Spitze erreicht, wo die Auseinandersetzung mit ihm eine dringende Aufgabe, aber auch eine Freude ist. Nach seiner Darstellung, die auf Weizsäcker zurückgeht, sind die Jünger bei der Verhaftung Jesu geflohen und nach Galiläa zurückgekehrt, in voller Verzweiflung, weil sie die Sache des Meisters verloren gaben. Und Petrus hat sich enttäuscht und wütend von ihm losgesagt, mit furchtbarem Fluch vor Zeugen jede Zugehörigkeit zu ihm abgeschworen. Es sei erst eine spätere Abschwächung,

---

sterbliche Gestalt, die sie wie ein Kleid angezogen habe, verlassen; d. h. er macht die gnostische Auffassung der Worte, wie sie z. B. im Petrus-Evangelium vorliegt („meine Kraft, meine Kraft, warum hast du mich verlassen?“), zum Auslegungskanon für die älteren noch völlig ungnostischen Evangelien. So ist ja auch der Jüngling, der das Leintuch in den Händen der Häscher ließ, ein himmlisches Wesen, der Schutzengel oder das himmlische Selbst, die göttliche Natur Jesu. Diese konnten die Häscher unmöglich gefangen nehmen; sie floh davon und ließ hinter sich nur das Leintuch in ihren Händen, das glitzernde Leintuch, das menschliche Fleisch!

[1] Zu der höchst unwirklichen Hypothese, daß die Anhänger Jesu hierüber nicht das Geringste hätten wissen oder in Erfahrung bringen können, vgl. meine Ausführungen im *Ältesten Ev.* S. 322f.

daß Petrus nur in vorübergehender Schwäche und Feigheit die Bekanntschaft mit Jesus abgeleugnet habe; in Wahrheit sei es ein bewußter Bruch gewesen, wovon das Wort vom „Irrewerden in dieser Nacht“ noch eine Erinnerung aufbewahrt habe (Mk. 14, 27), denn *σκανδαλίζεσθαι* bedeute nicht bloß vorübergehende Feigheit, sondern wirklichen Abfall. Man muß zugestehen, daß das Wort diesen Sinn haben kann, und gewiß hat die spätere Überlieferung die Verleugnung des Petrus und die Flucht in Gethsemane als „Abfall“ gewertet. Aber wenn man diese Berichte überhaupt als einigermaßen zuverlässige Erinnerungen benutzt, soll man sie auch zunächst einmal nehmen wie sie sich geben: weder erzählt Markus von einer kopflosen Flucht der Jünger nach Galiläa — im Gegenteil, das Engelwort am Grabe (16, 7) setzt voraus, daß sie sich noch in Jerusalem befinden —, noch sagt die Verleugnungsgeschichte, daß Petrus sich vor Zeugen von Jesus losgesagt habe, nachdem er sich als ein früherer Anhänger bekannt hat; im Gegenteil: er leugnet, Jesus überhaupt zu kennen, und dies ist kein bewußter Bruch sondern ein Augenblick feiger Schwäche, die sofort bereut wird. Aber selbst wenn diese Darstellung etwa eine Stilisierung wäre — die Tatsache, daß Petrus dem Meister bis in den Hof des Hohenpriesters folgte, beweist, daß er nicht von ihm lassen konnte, sondern sich um seinetwillen in Gefahr begab. Von Flucht und Zusammenbruch ist hier keine Rede.

Seit Weizsäckers immerhin noch maßvollen Ausführungen im Eingang seines „Apostolischen Zeitalters“ ist es Mode geworden, den Zusammenbruch des Glaubens der Jünger mit den düstersten Farben zu malen — unter Preisgabe des feiner abgetönten Stimmungsbildes in der Erzählung von den Emmaus-Jüngern und der Andeutungen bei Johannes. Aber diese rein aus der Phantasie geschöpften und nur auf die Auspressung des Wortes vom Ärgernis (Mk. 14, 27) gestellten Schilderungen haben keinen wirklichen Boden in den Tatsachen und auch keine innere Wahrscheinlichkeit. Insbesondere ist die angebliche Zer-

sprengung des Anhängerkreises nach Galiläa mit keiner Silbe ausdrücklich erzählt, und das Wort Mk. 14, 27 bedeutet nicht, daß Jesus sie in Galiläa wiedersehen wolle, daß er also erst dort ihnen erschienen sei, sondern daß er ihnen von Judäa aus nach Galiläa voranziehen, sie in die Heimat führen werde. Gerade weil diese Verheißung sich nicht erfüllt hat, muß die Tatsache als geschichtlich gelten, daß die Jünger in Judäa auf den Herrn gewartet haben (Mk. 16, 7 ist schon eine falsche Deutung), und als er nicht gekommen war, haben sie sich mit dem Empfang des Geistes zufrieden geben müssen. Die übliche Konstruktion hat aber auch die psychologische Wahrscheinlichkeit gegen sich. Solche Verzweiflung wäre nur dann begreiflich, wenn die Jünger durch den Tod Jesu völlig überrascht worden wären, wenn sie von dem jerusalemischen Aufenthalt vielmehr Sieg, Krönung, Aufrichtung des Reiches erwartet hätten. Und das wäre wieder gleichbedeutend damit, daß Jesus selber weit entfernt gewesen wäre von dem Gedanken seines Todes. Wir haben früher gesehen, daß es ein wissenschaftlicher Gewaltstreich ist, alle Aussagen Jesu über sein tragisches Ende zu leugnen. Aber auch wenn die Jünger schließlich durch den Ausgang überrascht worden wären — ist es wirklich eine so naheliegende Annahme, daß ihnen nichts übrig blieb als Verzweiflung und Preisgabe ihres Meisters? Gewiß, sie waren Juden, für die der Vergeltungsglaube das wichtigste Dogma war; wie sie nach dem Zeugnis des Markus die Andeutungen Jesu über seinen Tod nicht verstehen konnten oder wollten, so wird es ihnen nahe gelegen haben, in dem Untergange Jesu ein Gottesgericht zu sehen — aber hatten sie denn gar keine Gegengewichte gegen solch äußerliches Urteilen? Nicht einmal so viel soll Jesus über ihre Seelen vermocht haben, daß sie an die Echtheit seiner Person und die Wahrheit seiner Sache geglaubt hätten auch trotz des Todes und über den Tod hinaus? Nicht einmal den Gedanken, der schon dem Psalmisten (Ps. 37) und dem Hiob-Dichter erschwinglich war, daß das äußere Geschick eines Menschen kein Beweis ist für seine

Stellung bei Gott, daß „glücklich“ und „gerecht vor Gott“ sich nicht decken — nicht einmal diese Überzeugung hätte Jesus ihnen einzuprägen vermocht? Es ist also das Selbstverständlichste von der Welt, daß alle Liebe und Treue, alle Macht Jesu über ihre Seelen, alle Erinnerung an seine Reinheit und Gottverbündetheit durch die Katastrophe wie weggeblasen war? Wir kennen die Stimmungen der Jünger in jenen Tagen nicht; aber wenn wir mit psychologischen Wahrscheinlichkeiten rechnen müssen — und Maurenbrecher hat nichts anderes zur Verfügung —, so ist die durch die Lukas-Überlieferung vorgezeichnete Linie immer noch überzeugender als die Hypothese Maurenbrechers, zumal da er sie alsbald ganz erheblich einschränken, ja beinahe widerrufen wird.

Wir kommen damit zu dem nächsten großen Hauptproblem: wie war es möglich, daß so bald nach der Katastrophe die „niedergedrückte Feder“, wie Wellhausen sagt, sich wiederaufgerichtet hat? Schon vorweg wird man sagen müssen: je tiefer die Verzweiflung der Jünger war, je radikaler man jeden nachwirkenden Einfluß der Persönlichkeit Jesu auf sie leugnet, um so unbegreiflicher wird der neue Aufschwung ihres Glaubens.

Aber das ist nun gerade die Hauptthese Maurenbrechers, daß die Einwirkung Jesu auf die Jünger nicht genügt habe, sie zu dauernder Treue oder gar zur Organisation als Gemeinde zu führen. Vielmehr waren erst in dem, was sie nach seinem Tode erlebten, die starken Motive gegeben, die diese verzweifelten und furchtsamen Männer zu neuen Menschen gemacht haben. Der geschichtliche Jesus wäre für sie eine Episode geblieben, und die Menschheit würde von ihm wohl nicht einmal den Namen behalten haben, wenn nicht nach seinem Tode aus dem Kreise der Jünger ein ganz neuer Anfang gemacht worden wäre.

Aber auch für Maurenbrecher ist es doch ein Problem, wie der „neue Anfang“, der Umschwung von Verzweiflung zum Glauben eigentlich möglich oder vorstellbar sein soll. Er leugnet nicht die Visionen, mit Recht aber sagt er, daß sie nicht den neuen

Glauben erzeugt haben können, sondern selber schon die Begleiterscheinungen eines ungeheueren Stimmungsumschlages gewesen sein müssen. Wie aber dieser Umschlag entstanden ist, das bleibt bei Maurenbrecher völlig dunkel. „Die Jünger haben irgendwann nach dem Tode des Meisters die Überzeugung gewonnen, daß dieser Mensch der verheißene und sehnlichst erwartete Christus war.“ Aber eben hier liegt ja das ewige Rätsel! Um so hoffnungsloser ist es um seine Lösung bestellt, je energischer man das geistige Band der Jünger mit Jesus zerschneidet, je radikaler man sich den Bruch mit ihm und die Enttäuschung denkt. Aus der Empfindung, daß hier doch ein sehr schweres Problem vorliegt, hat Maurenbrecher eine eigenartige Theorie entwickelt. Seine Antwort lautet soziologisch-entwicklungsgeschichtlich folgendermaßen: „Diese Männer waren bestimmt durch die Entwicklung des Volkes, dem sie entstammten. In jahrhundertelanger Gewöhnung hatte dies Volk die Kraft in sich herangezüchtet, aus jeder Enttäuschung nur neue Hoffnung und immer neue Illusionen zu suchen. Wie unendlich oft war jenes große Jetzt in den letzten acht Jahrhunderten bereits durch die Geschichte dieses Volkes gegangen! Das Auftreten Jesu in Kapernaum und die Jubelstunde auf dem Ölberg waren im Rahmen dieser Volksgeschichte nichts Neues: sie entsprachen einer Auffassung, die vorher und nachher auch Hunderte von anderen Menschen bewegt hat. Ohne diese Züchtung der Instinkte wäre die neue Erhebung nach dem Tode Jesu wohl nicht erfolgt. Da aber die Erhebung aus der Enttäuschung bei diesem Volke das Gewöhnliche war, so mußte nun aus dem furchtbarsten Zusammenbruch auch eine um so jubelndere Hoffnung sich von neuem erheben. Das, was die Jünger in den Erscheinungen des Auferstandenen erlebt haben, war somit kein rein individueller Vorgang, der überall und zu allen Zeiten möglich gewesen wäre. Es war ein Produkt der Geschichte dieses Volkes, unter deren Einfluß gerade diese Individuen sich gebildet hatten. Die jahrhundertelange Züchtung des Fühlens und

Wollens, die dem Judentum charakteristisch ist, war die notwendige Vorbedingung dafür, daß die Erscheinungen des Auferstandenen überhaupt erlebt werden konnten." In dieser Betrachtungsweise — so viele Rätsel sie immer noch aufgibt, mag wohl etwas Richtiges liegen. Es ist ein Zeichen anererbter Kraft des Hoffens, daß die Jünger durch den Tod Jesu nicht völlig und nicht für immer niedergeworfen sind. Und wir müssen bei dem ganzen Problem diesen unmeßbaren, aber gewiß realen Faktor mit in Rechnung stellen.

Aber immer noch bleibt dabei ein Umstand unerklärt. Wir verstehen wohl, daß die enttäuschte Hoffnung sich alsbald wieder aufgerichtet hat; wir verstehen aber bei Maurenbrechers Auffassung nicht, warum sie sich immer noch an die Person Jesu klammerte, nachdem dieser sich so wenig als der Erwählte Gottes bewährt hatte, ja wohl gar als Betrüger entlarvt war? Warum hat man ihn nicht preisgegeben, wie man früher auf die Person des Täufers zu verzichten gelernt hatte? Ja, warum hat man nicht auf einen persönlichen Messias überhaupt verzichtet? Die Gottesherrschaft, auf die Jesus sie hoffen gelehrt hatte, war durchaus, ja sogar vollkommener denkbar ohne eine menschliche Mittlerpersönlichkeit. Konnte nicht gerade der Tod des Täufers und Jesu lehren, daß man auf Gottes Herrschaft hoffen, aber sich nicht auf Menschen verlassen solle? Wie kommt es, daß die neubelebte Hoffnung sich dennoch zu Jesus zurückgewandt hat? Und nicht nur in dem Sinne, daß er ein Prophet war, der trotz allem mit seiner Botschaft recht hatte, sondern mit der begeisterten Verkündigung: er ist dennoch der Messias?

Es ist denkwürdig, daß Maurenbrecher, obwohl er darauf ausgeht, den persönlichen Faktor der Einwirkung Jesu auf die Seelen der Jünger möglichst auszuschalten, immer wieder dazu gedrängt wird, einen unauslöschbaren Einfluß seiner Persönlichkeit zuzugestehen: „Natürlich muß der geschichtliche Jesus schließlich in besonderem Maße die Christus-Erwartung der Jünger angeregt und gespannt haben; sonst wäre nicht zu ver-

stehen, daß unter Tausenden von Zeitgenossen gerade an ihn das Dogma vom sterbenden und auferstehenden Heiland angeknüpft wurde" (S. 58). Sodann die prachtvollen Worte (S. 260f.): „Dann kam die neue Erregung, die Jesus in ihnen hervorrief: die leidenschaftliche Predigt, das flammende Jetzt, die Kühnheit, die zu leben wagte, als sei das Neue schon da . . sie waren hingerissen von dem gewaltigen Schwung, der über Jesu Auftreten lag. Sie wagten zu leben, wie sie ihn leben sahen; . . in den Wochen, die sie mit Jesus zusammen waren, waren sie wirklich über sich selbst hinausgehoben." „Nun war es eine unauslöschliche Erinnerung, daß er bei jener Flucht in die Schluchten des Libanon über den Menschensohn mit ihnen geredet hatte. . . . jetzt gewann diese Lehre für sie eine neue Wärme. Sie ward ihnen zum Symbol und zur Erklärung ihres eigenen Schicksals. Sie vertieften den sittlichen Gedanken des Mythus zu dem Entschluß, alle Verfolgung und Gefahr in Treue bestehen zu wollen, weil der Kranz des Lebens ohne Prüfung und Not nicht erreicht werden könne. Das war das Große, wozu die innere Glut Jesu ihnen verholfen hatte: der sterbende und wieder auferstehende Menschensohn war ihnen nicht mehr eine Lehre, eine theoretische Erwartung oder eine merkwürdige Zugabe zur Hoffnung auf die große Zukunft, sondern er war ihnen ein Erlebnis, ein Vorbild und ein Unterpfand ihrer eigenen Geduld und ihrer eigenen Belohnung." Was Lk. 24, 32 von den Emmaus-Jüngern erzählt, ist ein „kleiner Abglanz von dem, was diese ersten Jünger wirklich durchzittert haben muß: er war es selbst! Als er vom Menschensohn sprach, hat er sich selber gemeint, und wir haben es nicht verstanden. Wir waren verstockt, wir waren taub und blind und schlaff; wir sind geflohen und gar an ihm irre geworden. Wir sind Zeugen des tiefsten Dramas gewesen, das die Welt jemals gesehen hat . . und haben keine Ahnung von dem gehabt, was sich neben uns abspielte".

Kann man schöner sagen, daß es Jesus selber, sein Glaube und seine Leidensbegeisterung war, was sie aus ihrer Mutlosig-

keit herausgehoben und bei ihm festgehalten hat? Mir scheint hier ein tiefer Widerspruch durch Maurenbrechers Ausführungen zu gehen. Aber nicht nur bei Maurenbrecher läßt er sich konstatieren. Er spiegelt nur die Lage der Theologie wider, soweit sie durch Wredes Auffassung des Messiasgeheimnisses und der Messianität Jesu beherrscht ist.

9. Wredes These lautet: Die Theorie des Markus, daß die Messianität Jesu zu seinen Lebzeiten von ihm als ein Geheimnis behandelt sei, ist nur eine nachträgliche Einkleidung des Zugeständnisses, daß die Jünger während seines Lebens von seinem Messiastum nichts gewußt haben. Insbesondere spiegelt sich dieser Gedanke in Mk. 9, 9: sie sollten niemandem von der Verklärung und das heißt von der Gottessohnschaft etwas sagen, bevor der Menschensohn von den Toten auferstanden sei. Darin liege eine Erinnerung an die wirklichen Tatsachen: erst nach der Auferstehung haben die Jünger selber an seine Messianität glauben gelernt. Jeder aufmerksame Leser wird sofort einwenden, daß dies das Gegenteil von dem ist, was Markus sagt: durch sein ganzes Werk zieht sich der Gedanke, daß zwar dem Volke das Messiastum ein Geheimnis bleiben soll, daß aber die Jünger (wahrscheinlich schon von Anfang an, sicher aber) seit Caesarea und der Verklärung Mitwisser des Geheimnisses waren. Und sogar dieser viel eingeschränkteren Theorie widerspricht die Überlieferung im einzelnen, indem sie erzählt, daß Jesus vom Volke als Messias begrüßt wird (beim Einzug), und daß seine Messianität der Grund seiner Kreuzigung und der Inhalt der Inschrift am Kreuze war. Aber abgesehen von dem großen Mißverständnis des Markus, das wir bei Wrede konstatieren müssen[1], verwickelt seine Theorie in die größten Schwierigkeiten.

Wie konnte denn nach dem Tode Jesu der Glaube an seine Messianität als etwas völlig Neues entstehen, wenn nicht er selbst dazu den Anlaß gegeben hat? Man beruft sich auf die Visionen. Aber auch Maurenbrecher hat mit Recht darauf hin-

[1] Vgl. mein Buch *Das älteste Evangelium.*

gewiesen, daß diese nur bestätigen konnten, was vorher schon in der Seele der Visionäre als eine vielleicht unterdrückte, aber doch vorhandene Überzeugung gegeben war. Hier könnte nur die Rückkehr zum vollen Wunderglauben oder der Sprung in den Zufall helfen. Ja — wenn diese Visionen entweder rein zufällige Erregungen waren, für die man nach Gründen nicht suchen darf, oder wenn ihnen wirkliche Wundervorgänge zugrunde liegen, dann kann man auch zugeben, daß der aus ihnen entstandene Glaube etwas völlig Neues, Unvermitteltes war. Wer aber für diese Erlebnisse, die nicht einen einzelnen, sondern eine ganze Anzahl von Personen betroffen haben, eine einigermaßen einleuchtende Erklärung sucht, der muß zugeben, daß in dem gemeinsamen Vorerleben dieser Menschen die Wurzel hierzu gelegen haben muß.

Aber Wrede würde wohl zugegeben haben, daß es in irgendeiner Weise die Anhänglichkeit an den ihnen Entrissenen war, aus der die Visionen entstanden sind. Jedoch damit ist die Schwierigkeit noch nicht gehoben. Wie kommt es, fragen wir, daß die Jünger aus diesen Erinnerungen sofort auf die Messianität Jesu geschlossen haben?

An sich liegt das doch keineswegs nahe. Wenn Hinterbliebenen der geliebte Gestorbene erscheint, so ist doch der erste und einzige Schluß, der daraus gezogen werden kann, daß der Dahingeschiedene lebt, sei es als unstete Seele, sei es als zum Himmel Erhobener. Und wenn der Verstorbene ein Mann übergewöhnlichen Maßes war, etwa ein Prophet, wie Moses und Elias, so würde seine Erscheinung auf jüdischem Boden höchstens den Schluß zulassen, daß er, anders als die in Gräbern Schlafenden, bereits jetzt zu Gott erhöht sei, unter die Fittiche des Herrn der Geister, wie es im Henochbuche heißt; aber der Gedanke einer sonderlichen Stellung bei Gott, einer Erhöhung zur Herrschaft liegt so fern wie möglich. Auch bei Jesus ist der Schluß auf das Leben und die himmlische Verklärung ein Ergebnis der Erscheinungen, aber dies ist nur die eine Seite der

Sache. Sofort — und dies ist das Besondere — wird hinzugefügt, daß Gott ihn zum Herrn und Messias gemacht habe. Wie ist das zu erklären?

Ich meine, es gibt hier nur eine Antwort: nur darum konnten die Erscheinungen ein Beweis für die Messianität sein, weil eben diese schon vorher in Frage stand. Nur weil der Tod ein Gegenbeweis gegen die Messianität zu sein schien, konnte die Erhöhung als der Beweis dafür empfunden werden. Ferner folgt, daß die zeitweilige Enttäuschung der Jünger darin begründet war, daß sie nicht nur von ihm auf das Reich Gottes zu hoffen gelernt, sondern daß sie von ihm erwartet hatten, er werde der König dieses Reiches sein, wie das an den Emmaus-Jüngern geschildert wird: „wir aber hofften, er sei es, der Israel erlösen solle". Damit aber ist gegeben, daß die Messiasfrage in das Leben Jesu zurückreicht. Und wenn die Visionen nur verständlich sind als sozusagen eine Explosion der durch den Tod übergroß gewordenen Spannung, so müssen sie starke Anlässe zu ihrer Hoffnung gehabt haben, ihr Glaube an ihn als an den zur Messianität Berufenen muß in dem, was sie mit ihm und an ihm erlebt haben, ihre Wurzel gehabt haben.

Freilich gilt es, diesen Satz richtigzustellen gegen zwei wohl nicht immer unberechtigte Mißdeutungen; man hat diese von uns angenommene Stellung der Jünger bald geringschätzig als „sentimentalen Erinnerungs-Kultus" verspottet, bald als „Heroen-Verehrung" für etwas Unzureichendes erklärt. Von beidem kann hier ernsthaft keine Rede sein. Daß die Jünger ihren Meister liebten, war durchaus kein Grund, daß sie von ihm erwarteten, er werde König Israels werden. Und menschliche Größe im modernen Sinne etwa Carlyles — waren sie überhaupt fähig, diesen Begriff zu fassen oder sie als solche zu empfinden? — wir werden später darüber reden. Aber selbst wenn sie sie bewußt empfunden hätten — auch von hier aus führt der Weg eher zum glorreichen Märtyrertode als zur Königskrone. Es muß etwas durchaus anderes gewesen sein, was ihnen die Überzeugung ge-

geben hat, er sei der zur Herrschaft Berufene. Maurenbrecher hat dies richtig gefühlt, er hat aber keinen Gebrauch davon gemacht. Wie Jesus die Seinen fortgerissen hat zu glauben, daß das Reich Gottes schon im Anbruche sei, weil er selbst daran glaubte, so wird es sein eigentümliches Kraft- und Siegesbewußtsein gewesen sein, das sie bestimmt hat, in ihm den Erwarteten zu sehen. Ich wiederhole: sie hätten ja sein Werk und seine Hoffnung auch fortsetzen können ohne die Idee eines persönlichen Messias, wie das Reich ja bei Daniel ohne ein persönliches Haupt geschildert ist. Wenn sie aller jüdischen Denkweise und aller Wahrscheinlichkeit zum Trotz ihn als Messias ausgerufen haben, so haben sie es getan, weil sie unter einem Zwange standen; ohne ein völlig gutes Gewissen in diesem Punkte würden sie sich und ihre Sache nicht mit einer fast lästerlichen Paradoxie belastet haben; sie sind also überzeugt gewesen, in seinem Sinne zu handeln.

Wir werden damit zurückgeworfen auf das sogenannte „Messiasbewußtsein“ Jesu als den letzten Grund des Messiasglaubens der ersten Jünger. Hier liegt das letzte Rätsel für den, der über die Entstehung des Christentums nachdenkt. Es ist nicht meine Absicht, diese Frage hier aufzurollen.[1] Ich wollte nur zeigen, daß man die Entstehung des Messiasglaubens der ersten Jünger nicht begreifen kann, ohne ins Leben Jesu zurückzugehen.

10. Dies ist nun freilich ganz und gar nicht die Meinung Maurenbrechers. Nur ganz äußerlich knüpft bei ihm der neue Anfang an die geschichtliche Person Jesu an. Das Wesentliche ist auch bei ihm nicht die Persönlichkeit, sondern der Mythos, der nur zufällig auf ihn fixiert worden ist. Nämlich, wie Maurenbrecher nach Gunkel u. a. aus den Worten (1. Kor. 15, 3: gestorben für unsere Sünden nach den Schriften und am dritten

[1] Ich verweise auf meine verschiedenen Erörterungen des Gegenstandes, z. B. in der *Predigt Jesu vom Reiche Gottes* 2. Aufl. S. 154ff. und in *SchrNT.*[2] I 147f.; 516ff.

Tage auferstanden) „nach den Schriften" entnimmt, habe es schon vor Christus eine mehr oder weniger geheime Lehre gegeben, daß der Messias (oder wie Maurenbrecher will: der Menschensohn) sterben und am dritten Tage auferstehen müsse. Diese Lehre sei nicht etwa aus dem Schicksal Christi abgelesen und nachträglich in der Schrift bestätigt gefunden, sondern umgekehrt: sie war vorher vorhanden und ist dann erst auf Jesus fixiert worden. Es ist wohl nicht im Sinne von Maurenbrecher, wohl aber im Sinne anderer, wenn wir fortfahren: die Person ist hierbei relativ gleichgültig; es hätte auch Johannes der Täufer oder irgendein anderer sein können; das eigentliche Pathos liegt nicht darin, daß J e s u s gestorben und auferstanden ist, sondern daß Jesus g e s t o r b e n u n d a u f e r s t a n d e n ist. Die messianische Zeit ist gekommen, weil der alte Mythos sich erfüllt hat. Wie gesagt, so weit würde Maurenbrecher nicht gehen; aber die hier gezogene Konsequenz liegt anderweitig in der Luft.

Ich erlaube mir nun gegen die ganze Auffassungsweise folgende Einwendungen zu erheben.

1. Es ist bisher nicht wirklich nachgewiesen, sondern nur postuliert, daß das Spätjudentum die Lehre von einem Tode des Messias überhaupt gekannt habe, geschweige denn die von einem Sühnetod; insbesondere der Befund in den Schriften ist ganz negativ. Daß diese Lehre von Paulus, einem spezifischen Kenner des Judentums und vieler seiner Geheimtraditionen als ein *σκάνδαλον* für die Juden bezeichnet wird, ist allein schon Beweis genug dagegen.

2. Insbesondere ist es Maurenbrecher nicht geglückt, den Nachweis zu führen, daß es jemals eine Lehre gegeben habe, daß der „Menschensohn" vor seiner Erhöhung sterben oder auch nur „in die Hände der Menschen gegeben werden müsse". Dieser Satz der z w e i t e n Leidensverkündigung (Mk. 9, 31), der auf die Jünger so sehr befremdend wirkt, ist den Apokalypsen fremd, auch dem Daniel.[1] Das Buch Daniel hat vielmehr darin den Ton

[1] Maurenbrecher nimmt an, im heutigen Daniel 7, 11 sei eine Lücke, denn es bleibe „vollständig dunkel, wer eigentlich das furchtbare Tier

für immer angegeben, daß mit der Figur „des Menschensohns“ die Vorstellung der Erhöhung und Weltherrschaft unlöslich verbunden ist; der Leidensgedanke paßt also dazu wie die Faust aufs Auge; die Verkündigung Mk. 9, 31 wirkt daher wie eine unerhörte Paradoxie.

3. Es kann die abstrakte Möglichkeit nicht geleugnet werden, daß der weitverbreitete Mythos von einem sterbenden und wieder auflebenden Gott auch schon den ältesten Jüngern bekannt war; daß er jemals mit dem jüdischen Messiasbegriff eine Verbindung eingegangen wäre, ist unerweisbar.

Es bleibt dabei, daß es für die Jünger eine ganz ungeheure Schwierigkeit war, den Satz zu vertreten, der schmachvoll Gekreuzigte sei der Messias, und die älteste Form des Gedankens ist zweifellos, daß er es trotz des Kreuzestodes war; erst bei Paulus begegnen wir der Form, daß gerade in seinem Tod die eigentlich messianische Leistung liegt. Diese zwei Schichten der Anschauung liegen noch deutlich nebeneinander vor im N. T. Die Reden der Apostelgeschichte im 1. Teil erheben sich an keiner Stelle über den Gedanken, daß Jesus gestorben sei, weil es nun einmal von Gott so bestimmt und geweissagt ist; man sieht noch deutlich, daß dies der Gedanke ist, durch den man sich mit dem *σκάνδαλον* des Kreuzes abgefunden hat; sehr tiefgründig ist er nicht, im Grunde kommt er auf die Tautologie hinaus:

---

vernichtet habe“; nur in ganz unpersönlichen Ausdrücken wird von der Besiegung und Tötung des Tieres gesprochen. Aber dies entspricht dem von Baldensperger so fein beobachteten Stil dieses Apokalyptikers (vgl. die *Messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums* 1903, S. 98; noch schärfer in der früheren Bearbeitung 1888 S. 62, 63 Anm.): „die bunten, hellen Farben, mit welchen die Propheten malen, weichen einem ernsteren, kälteren Kolorit. In himmlischer Ruhe verweilend erscheint der Betagte. Stühle werden aufgestellt, das Gericht gehalten, dem einen die Herrschaft abgenommen, dem andern das Reich übertragen.“. „Gerade der forensische Charakter, die unwidersprochene Ausführung des Urteils, ist das Eigentümliche der Szene. Gott tritt nicht aus seiner Ruhe heraus: das Tier wurde getötet, der Leichnam wurde dahingegeben . . .“

Gott hat seinen Gesalbten sterben lassen, weil er es so gewollt hat. Wir sehen hier noch keine Spur von der beseligenden γνῶσις des Paulus, daß gerade hierin das eigentliche Mysterium liege. Auch in der evangelischen Überlieferung beobachten wir die zwei Schichten: eine Reihe von Aussagen begnügt sich damit zu sagen, daß der Tod Jesu notwendig war, damit die Schrift erfüllet würde (Mk. 14, 21. 49; 9, 12; Lk. 24, 26f.). Darüber erhebt sich die eigentliche Sonderlehre des Markus, daß Jesus seine Jünger in das Geheimnis des Leidens einweiht, das sie nicht begreifen konnten, bis er ihnen in dem Wort vom Lösegeld und den Abendmahlsworten die Lösung gibt. Hier liegen paulinische und urchristliche Denkweise nebeneinander.

Es liegt also nicht so, daß die Jünger zum Glauben gekommen sind, als die Erfüllung der alten Weissagung ihnen klar wurde, sondern nachdem sie zum Glauben gekommen waren, haben sie den letzten Anstoß durch den Weissagungsbeweis beseitigt.

Vor allem muß ich Maurenbrecher widersprechen, wenn er in der alten Lehre von der Auferstehung nach drei Tagen das lösende Wort für die Jünger erblickt. Genau betrachtet, ist nämlich die Lehre von der Auferstehung Christi am dritten Tage nicht das Erste gewesen, sondern eine spätere Hilfskonstruktion; der Anfang war vielmehr der ganz anders geartete Glaube an die unmittelbare Erhöhung Jesu im Augenblicke seines Todes. Ich muß das beweisen.

1. Kor. 15 stehen nebeneinander die Sätze:

„auferstanden" am dritten Tage

und: „erschienen" dem Kephas usw.

Diese beiden Sätze enthalten zwei ganz verschiedene Anschauungen: denn das Wort „erschienen" spricht von Erscheinungen des zum Himmel Erhöhten, an sich Unsichtbaren, und Paulus stellt mit diesem Wort das Erlebnis des Petrus ganz auf dieselbe Linie mit seinem eigenen. Wo von Erscheinungen die Rede ist, handelt es sich um das Göttliche, Himmlische, das man mit gewöhnlichen Augen nicht sehen und nicht mit Händen greifen

kann. Die Voraussetzung ist also hier, daß Christus auf Augenblicke aus seiner himmlischen Verborgenheit auftaucht, um den also Begnadeten in wunderbarer Weise sichtbar zu werden. Ganz anders ist der Begriff „auferstanden“ gelagert. Denn hier handelt es sich darum, daß der Gestorbene mit seinem ins Grab gelegten Körper aus der liegenden Stellung sich aufgerichtet hat (*ἐγείρεσθαι*) und auf die Erde zurückgekehrt ist, körperlich greifbar und allgemein sichtbar. Um einen Auferstandenen zu sehen, bedarf es nicht wunderbarer Erscheinungen (in unserem Sinne: Visionen), sondern jeder kann ihn sehen, betasten, mit ihm essen und trinken. So galt Jesus dem Volke als der auferstandene Täufer; das einzige, was an den Hadesgang erinnert, sind die gewaltigen Machttaten, die darauf hinweisen, daß er den Tod überwunden hat (Mk. 6, 14). Auferstehung heißt Rückkehr ins volle Leben; darum bedurfte es bei dieser Anschauung noch einer besonderen Entrückung Jesu in der Himmelfahrt nach vierzig Tagen. Von ihr weiß Paulus nichts und auch die älteste Überlieferung nichts, weil sie eben ursprünglich nur von einer Erhöhung im Augenblick des Todes gewußt hatte. Wie Lazarus im Augenblicke des Todes, statt mit dem Reichen in den Hades zu fahren, von den Engeln in Abrahams Schoß getragen wird, so lautet das Herrenwort an den Schächer: heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein, d.h. natürlich nicht in der erfreulichen Abteilung des Hades, sondern im Himmel, wo Paulus bei seiner Entrückung das Paradies gefunden hat. In dem Worte vor dem Hohenpriester erwartet Jesus ganz unmittelbar seine Erhöhung zur Rechten der Kraft (Luk. 22, 69); im Johannes-Evangelium ist das häufige: „ich gehe zum Vater“ doch nur so zu verstehen, daß der Tod ihn unmittelbar hinüberführt, an ein Auferstehen aus dem Grabe denkt man dabei nicht. Wenn diese Auffassung allgemein zur Herrschaft gekommen wäre, so würden wir von einer Auferstehung überhaupt nichts gehört haben. In der Ostergeschichte der Evangelien stehen diese zwei Anschauungen noch friedlich nebeneinander: Erscheinungsgeschichten und Auferstehungsgeschichten.

Der Wanderer, der plötzlich neben den Emmausjüngern auftaucht, um ebenso plötzlich wieder zu verschwinden, und den sie nicht erkennen, der durch verschlossene Türen eintretend plötzlich unter den Seinen steht und sie geisterhaft anhaucht, das ist der verklärte Jesus. Mag auch gelegentlich (bei Johannes) betont werden, daß er noch nicht aufgefahren sei, also noch zwischen Himmel und Erde schwebe — zum vollen irdischen Leben ist er nicht zurückgekehrt, er gehört bereits dem Himmel an. Daneben die Erzählungen vom leeren Grabe, von dem Paulus überhaupt nichts weiß, vom Essen und Trinken, vom Betastetwerden Jesu. Daß dies letztere die spätere Anschauung ist, kann man leicht erkennen.

Ich sage: die ältesten Jünger haben sich von der Erhöhung und Verklärung Jesu überzeugt: die Überlieferung von der Auferstehung am dritten Tage ist spätere Lehre, die vielleicht auf Schriftworte wie Hos. 6, 2 oder auch auf ältere mythische Vorstellungen zurückgeht.

Diese Entscheidung ist nun von großer Wichtigkeit. Die Auferstehungslehre hat mit dem Messias wenig zu tun, sie ist wichtig für die Erlösungslehre, aber für den Messias hätte die Auferstehung nur dann eine Bedeutung, wenn er wirklich dauernd auf die Erde zurückgekehrt wäre, um hier sein Reich zu errichten.[1] Dagegen ist die Erhöhung gleichbedeutend mit der Einsetzung in die Herrschaft. Und darum bedeuten die Erscheinungen des Erhöhten zugleich die Bejahung der Messiasfrage. Dies Ergebnis ist also ohne Dazwischenkunft des angeblichen Mythos vom sterbenden und auferstehenden Messias-Gott gewonnen worden.

11. Freilich — bloß das Messiasbewußtsein Jesu und die Erinnerung der Jünger an seine Person und seine Worte hätten diese Form des Glaubens nicht erzeugen können, wenn sie nicht

[1] Nur in Parenthese bemerke ich, daß auch der Gedanke der Hadesfahrt, der mit der Auferstehung zusammengehört, bei dem Erhöhungsgedanken noch völlig ausfällt. Vgl. meinen Artikel *Höllenfahrt* in Rel. in Gesch. und Geg. III.

in der Lage gewesen wären, den populären Messiasbegriff der veränderten Sachlage entsprechend umzuformen. Denn der vom Volke und vielleicht auch von den Jüngern erwartete Messias als politischer Befreier und Kronprätendent war er doch in keinem Fall. Da trat nun ein andres Messiasbild ergänzend und korrigierend ein, statt des Davids-Sohnes der himmlische Menschensohn des Daniel und Henoch. Wenn in diesen Apokalypsen der Moment ins Auge gefaßt wird, da der Menschensohn zu dem Alten der Tage „gebracht“ oder „auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt wird“, so war ja diese Weissagung jetzt erfüllt. Der Begriff der „Erhöhung des Menschensohnes“, der noch im Johannes-Evangelium — wenn auch umgedeutet — solche Rolle spielt, hat Farbe und Leben bekommen durch das, was sie nunmehr an Jesus erlebt haben; und die letzten Worte Jesu vor dem Hohenpriester, wie sie bei Lukas lauten: „von jetzt an wird der Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft“ (22, 69) — nunmehr sind sie erfüllt. Damit setzt die *weltgeschichtlich so bedeutsame Umdeutung des Messiasbegriffes ein*, die Entnationalisierung und Entpolitisierung. Es ist dies nur ein Fall aus der *großen Reihe von Umdeutungen jüdischer Begriffe im Christentum*: ich erinnere nur an *ἀπολύτρωσις*, *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*, *κληρονομεῖν τὴν γῆν* u. a. Die Schnelligkeit nun freilich, mit der der politische Messiasbegriff aufgegeben und durch den transzendenten ersetzt wurde, scheint mir nur begreiflich, wenn die Jünger auch hierauf bereits vorbereitet und geschult waren durch Jesus. Es scheint mir unbestreitbar, daß auch Jesus schon von dem „Menschensohn“ geredet hat — auch Maurenbrecher gibt das zu —, wenn auch in der ganz objektiven Form der dritten Person; er redet von dem himmlischen Messias, der auf den Wolken kommen soll, als ob er es nicht sei, gerade wie er von dem Reiche Gottes als einem von oben her kommenden redet; vielleicht war das Wort vor dem Hohenpriester das erste und einzige, in dem er durchscheinen ließ, daß sein zukünftiges Schicksal eben das des Menschensohnes sei.

12. Wie es aber mit der Herkunft dieses neuen Messiasbegriffs stehen möge — wir müssen jetzt die Frage aufwerfen: was bedeutete der neue Glaubenssatz: „Jesus ist der Messias, durch die Erhöhung eingesetzt zum Sohne und Throngenossen Gottes" religiös? Hier ist nun der wichtigste Punkt zum Verständnis des Urchristentums. Halten wir gleich mit dieser Frage zusammen die Tatsache, daß die Grundstimmung der alten Gemeinde nicht nur, sondern des ganzen Urchristentums Freude, Zuversicht, Enthusiasmus, Siegesgewißheit ist. Was ist der Grund dieser neuen Freudigkeit?

Die Frömmigkeit des Urchristentums bewegt sich zunächst ganz in eschatologischem Rhythmus. Auch die Jünger müssen noch wie alle Juden auf das Reich warten; aber ihre Hoffnung hat einen anderen Ton; die Frage: wann kommt das Reich? ist in ein akuteres Stadium gerückt. Mag die Frist noch etwas länger oder kürzer sein, an dem Kommen des Reiches kann nun nicht mehr gezweifelt werden, denn die Geschichte hat einen entscheidenden Schritt vorwärts getan, die Zukunft ist gesichert dadurch, daß jetzt der Auserwählte seinen Thron bestiegen hat, die „Herrschaft des Messias", die erste Periode der Heilszeit (Chiliasmus) hat begonnen. Zwar gilt es noch den letzten, den entscheidenden Kampf gegen die Herrschaften und Gewalten, die der Allherrschaft Gottes widerstreben; aber der mächtige Sieger ist schon da (1. Kor. 15, 24 ff.). Nirgends spiegelt sich diese Stimmung des Urchristentums deutlicher, als im 12. Kapitel der Offenbarung Johannis: Der Satan ist auf die Erde gestürzt und schnaubt Zorn, weil er weiß, daß er nur noch eine geringe Frist hat. Aber für die Christen ist das ein Anlaß zu jubelnder Freude; denn sie wissen, daß der Messias bereits im Himmel ist und die Herrschaft ergriffen hat: der Fürst dieser Welt, wie sauer er sich stellt, tut er uns doch nichts, das macht, er ist gericht't. Der neue Äon ist bereits angebrochen, und die Vollendung ist sicher. Diese Überzeugung ist der Grund des neuen Aufschwunges, sie ist das Unterscheidende vom Judentum und das erste wesentliche Stück

der neuen Religion. Sie bleibt auch weiterhin noch eine eschatologische Hoffnung, und an Spannung fehlt es ihr nicht; aber es überwiegt die Zuversicht und Siegesgewißheit. Man kann das Urchristentum nicht verstehen, wenn man nicht diese dramatische Lage würdigt. Das Judentum steht noch in der Exposition, die Verkündigung Jesu hat die Jünger in die dramatische Verwickelung gehoben, nach dem Tode Jesu stehen sie im vierten Akt des Dramas, in dem die glückliche Lösung gesichert ist.

Aber das ist nicht das Ganze; das Urchristentum ist nicht bloß eine eschatologische Religion. Durch die Gewißheit, daß die Herrschaft Gottes demnächst voll verwirklicht werden muß, wird der Druck der Gegenwart und der Pessimismus aufgehoben, und es wird frei und lebendig all das, was wir oben (S. 466) als angeerbte Gegenwartsreligion bezeichnet haben, Gottvertrauen, Gottesliebe und freudiger Gehorsam der Kinder Gottes. Es ist sehr bemerkenswert, daß die Gemeinde nicht nur solche Herrenworte aufbewahrt hat, die vom Reiche Gottes handeln, sondern auch solche, in denen sich jener neue Typus der Frömmigkeit spiegelt, den wir nun sich entfalten sehen. Gewiß wurzelverwandt mit echter jüdischer Frömmigkeit, aber doch durchglüht von einem neuen Feuer; die Ethik überall anknüpfend an jüdische Ideale, aber von gewaltigem Ernst und überschwänglicher Selbstverleugnung erfüllt; und als köstlichste Frucht eine begeisterte Bruderliebe im kleinen Kreise, gegründet auf gemeinsames Erleben, gemeinsame Aufgaben und gemeinsame Hoffnung. Wir sind natürlich nicht imstande, die neuen Kräfte und Impulse quantitativ abzuschätzen gegenüber dem im Alten zurückbleibenden Judentum. Aber wir müssen auf einen Aufschwung und eine Verinnerlichung schließen aus der Tatsache, daß die Gemeinde sich vom Judentum abgelöst und daß sie der Unterdrückung widerstanden hat. Jedenfalls darf man sagen: das Urchristentum hat einen Strom edelster jüdischer Frömmigkeit und Ethik in die Weltreligion hinübergeleitet und zwar in starker Konzentrierung und Intensivierung. Das Mittel aber zu dieser Lösung und

Sammlung, zu dieser Bejahung und Steigerung war der akute messianische Enthusiasmus, der sich an der Person Jesu entzündet hat.

13. Damit kommen wir auf den zweiten gewaltigen Unterschied der Gemeinde dem Judentum gegenüber. Auch für die lebendige jüdische Hoffnung war der Messias nichts als eine abstrakte Vorstellung. Wie herrlich auch die Phantasie ihn mit Macht und Glanz umkleiden mochte — er blieb doch eine unbestimmte, ungreifbare Figur. Für die Jünger aber trug der himmlische Messias die konkreten persönlichen Züge Jesu. Damit war er aus dem Reiche der Phantasie in die Wirklichkeit eingetreten. Es ist auch unter dem eschatologischen Gesichtspunkt ein ungeheurer Schritt vorwärts, daß diese Menschen nicht mehr auf irgendeinen Messias warten, sondern daß sie bereits wissen, wer es sein wird. Die Steigerung der Gewißheit, die damit gegeben war, kann man nicht leicht überschätzen. Wichtiger noch ist folgendes: dieser Messias ist für sie nicht bloß der Volks- und Weltkönig, der das All Gott unterwerfen wird, er steht ihnen ganz persönlich nahe, er ist ihr geliebter Herr und Meister, das alte Jüngerverhältnis setzt sich in einer höheren Tonart fort. Damit erst kommt die Wärme und die Innigkeit, das Persönliche in diese neue Religion hinein, das für ihre Geschichte so wichtig geworden ist. Das Wort „Herr“ oder „unser Herr“ (Marân) hat schon in der Urgemeinde gegen früher einen andern Ton bekommen. Das Lehrer- und Schülerverhältnis, das einst darin zum Ausdruck kam (Mtth. 23, 7 ff.; Joh. 13, 13), hat jetzt einen anderen Charakter. Zunächst blieb es natürlich ein sittliches Verhältnis. Sie halten die Grundrichtung fest, die er ihnen gegeben hat. Sein Wille, wie sie ihn einst verstanden haben, beherrscht auch in Zukunft ihr Leben. Darum ist es so wichtig für sie, seine Worte treu zu bewahren, zu sammeln, immer zu wiederholen. Oder es gilt, wo die Erinnerung versagt, aus seinem Geiste heraus Entscheidungen zu treffen, wie er in diesem oder jenem Falle geurteilt haben würde. Wir stehen hier nun wieder an einem wichtigen Wendepunkte in der Geschichte

des Christentums, bei der Entstehung des Christus-Kultus. Es erhebt sich die Frage, ob es geschichtlich und psychologisch denkbar ist, daß schon in der Urgemeinde, unter den persönlichen Jüngern Jesu, der Schritt von der sittlichen Abhängigkeit zur religiösen Verehrung, von der Jüngerschaft zum Christus-Kultus sich vollzogen hat.

Es ist dies vielfach für unvorstellbar erklärt worden, und auch Bousset hat die Vermutung ausgesprochen, der *κύριος*-Glaube, der eigentliche religiöse Christus-Kult sei erst in Antiochia entstanden, unter Menschen, die kein persönliches Schülerverhältnis mehr zu Jesus von Nazareth gehabt haben. Andern wieder, wie B. W. Smith und seinen Nachfolgern, ist es überhaupt undenkbar erschienen, daß man einen wirklichen geschichtlichen Menschen in die Sphäre der Gottheit erhoben habe; sie haben darauf die famose Hypothese gegründet, daß der Kultus des gestorbenen und auferstandenen Gottes Jesus das Prius war, und daß erst später diese Gestalt vermenschlicht worden sei.

In der Tat stehen wir hier vor einer großen und oft nicht genügend ernst genommenen Schwierigkeit.

Was zunächst die Frage anlangt, ob wir schon in der ältesten Gemeinde, sagen wir im reinpalästinischen Christentum, vor Paulus, vor Antiochia, einen Christus-Kultus in diesem Sinne nachweisen können, so sind wir insofern in einer Notlage, als wir direkte Zeugnisse aus dieser Gemeinde nicht besitzen, außer den Evangelien, und in ihnen gerade mußte natürlich diese Seite der Sache zurücktreten. Die Reden der Apostelgeschichte, die wir unbedenklich überall da benutzen dürfen, wo sie uns Vorpaulinisches bieten, geben uns keinen sicheren Aufschluß. Die eine Stelle (2, 36): Gott hat ihn zum Herrn und Christus gemacht, enthält vielleicht gerade in dem Wort *κύριος* einen späteren Zusatz, denn die Dublette ist auffallend, und man erwartet hier nur den Messiasbegriff. Es bleiben also nur zwei formelhafte Sätze, die wir bei Paulus finden, und die sich als aus der Urgemeinde übernommen charakterisieren:

1. Das Maranatha, das er 1. Kor. 16, 22 den judenchristlichen Eindringlingen in seine Korinther-Gemeinde entgegengeschleudert. Daß die Formel erst in Antiochia geprägt sei, ist nicht wahrscheinlich, denn daß dort nicht das Syrische, sondern das Griechische vorgeherrscht habe, ist nach der Entstehungsweise der Gemeinde zu erwarten. Auch ihr Vorkommen in den Abendmahlsgebeten der Didache läßt eher auf judenchristlich-palästinische Herkunft schließen als auf heidenchristlich-antiochenische. Aber es wird sich recht schwer abschätzen lassen, inwieweit hier Marân schon den spezifischen religiösen Sinn hat.

2. Die Grußformel in den Briefen: Gnade sei euch und Friede von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus, ist höchstwahrscheinlich nicht von Paulus geprägt, sondern übernommen, denn sowohl *χάρις* wie *εἰρήνη* sind hier nicht sowohl in dem spezifisch paulinischen Sinne gebraucht als in dem allgemeinen biblischen, wo *εἰρήνη* gleich שָׁלוֹם und *χάρις* gleich חֵן, nicht wie bei Paulus gleich רַחֲמִים steht. Jedenfalls aber steht in der Formel Christus neben Gott, und die Segnungen, deren die Gemeinde bedarf, fließen ihr von ihm ebensogut zu wie von Gott unserem Vater. Aber freilich — niemand kann die Bürgschaft übernehmen, daß schon die Urgemeinde und nicht etwa die antiochenische die Formel geprägt habe.

Es bleibt also ein unsicheres Ding um den Beweis, daß der Christus-Kult im vollen Sinne schon in der Urgemeinde entfaltet gewesen sei; den Schritt von der *sittlichen Abhängigkeit* zur *religiösen Verehrung* können wir nicht deutlich beobachten. Aber er kann auch nur ein unmerklicher und allmählicher gewesen sein. Und gewiß wird bei den persönlichen Jüngern die Erinnerung an den Menschen Jesus immer noch ein Gegengewicht gegen die volle Apotheose gebildet haben.

Ich meine aber, in dem Verhältnis *sittlicher* Abhängigkeit liegen für jene Zeit und jene Menschen doch auch schon die Keime eines *religiösen* Verhältnisses, und sie werden den Übergang von

einem zum anderen kaum als einen solchen empfunden haben. Was wir scharf unterscheiden, liegt eben doch in der Empfindungsweise des antiken Menschen (und auch des schlichtfrommen Menschen von heute) sehr nahe beieinander. Sollen wir es eine religiöse oder eine sittliche Abhängigkeit nennen, wenn die alte Gemeinde, wenn z. B. Petrus (Apg. 10, 13 ff.) in der Vision eine Weisung des Herrn erfährt oder wenn Johannes zum Schreiben eines Werkes durch eine Erscheinung des Menschensohnes inspiriert wird? Wie sie früher durch seinen Glauben über sich emporgehoben worden sind, so werden sie sich auch jetzt in erhöhtem Maße moralisch dadurch gestärkt gefühlt haben, daß sie wissen, er stehe hinter ihnen mit seinem Geist und Gaben. Sie dürfen sich Freunde nennen des jetzt zu Macht und Herrlichkeit Erhöhten — sollten sie nicht erwarten dürfen, daß er für sie eintreten wird? Die Vorstellung des Fürsprechers (*παράκλητος* 1. Joh. 2, 2), die bei Paulus nur ganz sporadisch bezeugt ist (Röm. 8, 34; Hebr. 7, 25), macht um so mehr den Eindruck, aus der judenchristlichen Gemeinde zu stammen, als sie genau den Platz einnimmt, an dem im jüdischen Glauben der Erzengel Michael steht, der Fürst und Fürsprecher des Volkes Israel. Vielleicht darf man hier die bei Paulus so häufige Formel *διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* heranziehen; sie kommt auch in den Abendmahlsgebeten der Didache formelhaft vor und könnte wohl auf eine liturgische Formel ältester Zeit zurückgehen. Jedenfalls sind es allgemein urchristliche und keineswegs spezifisch paulinische Gedanken, wenn Paulus sagt: „wir rühmen uns Gottes“, d. h. wir dürfen froh und zuversichtlich uns auf ihn verlassen „durch unsern Herrn Jesus Christus“ (Röm. 5, 11 a), oder wenn er sagt: „ich danke Gott durch Jesus Christus“. Mir scheint doch noch immer (trotz der Einwände, die erhoben worden sind) der Erhöhte hier als der Übermittler des Gebetes an Gott gedacht zu sein; im allgemeinen freilich überwiegt die Vorstellung, daß die Christen alles, was sie sind und haben, ihm verdanken (*ἡμεῖς δι' αὐτοῦ* 1. Kor. 8, 6), und dies kann sehr wohl eine Urempfin-

dung der ältesten Christen sein. Ihre *παρρησία*, ihre *καύχησις*, ihre Hoffnung auf das Reich, sie rührt von ihm her. Dies Bewußtsein wird zunächst darauf beruhen, daß sie ihn auf ihrer Seite wissen, sich sozusagen moralisch durch ihn gestützt fühlen. Wie leicht aber ging dies Bewußtsein in das andere über, daß er selber direkt die Kraft spendet! Aber der Name Jesu wird nun auch zu Wunder- und Heilzwecken gebraucht, ohne daß die ihn beseelende Kraft Gottes dabei angerufen wird (Apg. 3, 16; Mk. 9, 38 ff.). Hiermit ist die volle Wendung eingetreten. Jesus wird hier als ein überlegener Geist den Dämonen entgegengehalten, in dem Vertrauen, daß sie ihn fürchten werden. Das ist nicht nur eine Erinnerung an die Zeit, da Jesus ein erfolgreicher Geisterbanner war (diesen Übergang zeigt noch die Geschichte Mk. 9, 38 ff.), sondern hier liegt das Bewußtsein zugrunde: der erhöhte Jesus ist im Geisterreiche bekannt und gefürchtet als der Vernichter des Satansreiches. Wenn der Name Jesu zu Exorzismen gebraucht wurde, so ist von hier der Übergang leicht, daß er auch im Gebet zu Hilfe gerufen wird in den Gefahren und Leiden des eigenen Lebens, die ja samt und sonders von dem Feinde Jesu und Gottes, dem Satan herrühren. Und damit ist das Gebetsverhältnis, das eigentlich religiöse Verhältnis vollendet.

Ich wollte zeigen, wie leicht hier der Übergang vollzogen wird. Ich will damit nicht behaupten, daß die persönlichen Jünger, Petrus und Johannes und wie sie heißen, ihn im vollen Sinne sämtlich vollzogen und ohne Schwanken etwa gar regelmäßig das Gebet an Christus gerichtet hätten. Es will z. B. bedacht sein, daß in der Apostelgeschichte nur der Sterbeseufzer des Stephanus, sonst aber keine Gebete an Christus vorkommen, daß vielmehr zu Gott geredet wird von „deinem Knecht Jesus", ebenso in den Abendmahlsgebeten der Didache, denen sogar ein Lobpreis Jesu fehlt. Aber auch hier müssen wir sagen: wenn Jesus früher auf die Seinen nur den Eindruck des schwachen, leidenden, gottergebenen Menschen gemacht hätte, wenn er ihnen nur — wie man

neuerdings gesagt hat — als ein „Gottsucher“ unter anderen erschienen wäre, so läge hier in der Tat ein Sprung in der Entwicklung vor. Aber die Überlieferung zeigt uns auch da, wo sie die Grenzen des Menschlichen nicht überschreitet, viel mehr eine königliche, ihrer Sache gewisse Persönlichkeit, einen Herrscher über die Menschenseelen, einen Propheten, der sich von Gott bevollmächtigt weiß und im Auftrage Gottes handelt — wir müssen daraus zurückschließen, daß er von seinen Jüngern als ein Führer betrachtet worden ist, der den Weg kennt und dem Ziele ein gut Stück näher ist als alle anderen. Die Überlieferung hat auch schon den Menschen Jesus aus der Menge herausgehoben, indem sie ihm den Geist Gottes gibt und ihn als den von Gott erwählten Sohn bezeichnet. Und das Bekenntnis des Petrus besagt doch schließlich, daß er unter allen der allein Berufene sei; für unser Empfinden geht dies schon über die menschliche Linie hinaus. Wenn man will, kann man schon dies den Anfang eines religiösen Verhältnisses nennen. Das ist das Körnchen Wahrheit an der Anschauung der Evangelisten, schon bei Matthäus, vollends aber bei Johannes, wonach die Jünger schon den vollen Christusglauben der Gemeinde haben. Jedenfalls ist aber auch das spätere religiöse Verhältnis nur verständlich und — ich sage es offen — für uns erträglich, wenn es wurzelt in dem sittlichen Vertrauen und Gehorsam, der in den Worten Jesu den Willen Gottes erkannt und sich ihm fürs Leben übergeben hat. Wir werden diese älteste Jesus-Religion niemals als etwas Wahrhaftiges und Klares begreifen, wenn wir nicht den immer noch nachwirkenden Einfluß der Persönlichkeit Jesu dabei in Anschlag bringen. Noch manche andere, für uns ungreifbare Faktoren werden mitgespielt haben: die verklärende, idealisierende Wirkung des Todes, die Erinnerung an seine Machttaten, die im Lichte der Erhöhung größer und wunderbarer erschienen sein werden als ehemals, die Paradoxie der durch den Schmerz erregten und durch die Feindschaft gereizten Liebe und Treue, die auf den Geliebten in doppeltem Maße häuft, was ihm bestritten wird

— kurz allerlei Unmeßbares, Undurchdringliches. Ich bin weit entfernt, hier alles begreifen und erklären zu wollen. Das Ergebnis aber, daß die religiöse Verehrung Jesu sich sehr schnell aus dem Jüngerkreise entwickelt hat, und daß sie auch in gewissen Grenzen schon dem ältesten Kreise zugeteilt werden muß, wird den nicht befremden, der die religionsgeschichtliche Umgebung des Urchristentums kennt. Es ist bekannt, wie wenig scharf und prinzipiell hier die Grenze zwischen Gottheit und Menschheit empfunden wird, wie oft sie in der Apotheose und Inkarnation, in der Anschauung von den *θεῖοι ἄνδρες* überschritten worden ist.

Am wenigsten sollte die an Jesus vollzogene Apotheose diejenigen befremden, für die es feststeht, daß schon das älteste Urchristentum ganz beherrscht gewesen sei von dem orientalischen Mythos des Adonis-Osiris-Attis. Denn, wie Reitzenstein mit Recht ausführt, handelt es sich hier nicht um den Mythos eines sterbenden Gottes, sondern: „Osiris, Attis, Adonis sind Menschen gewesen, gestorben und als Götter auferstanden“.[1] Dieser Satz wird bestritten werden und ist bestritten worden von Graf Baudissin, am stärksten für Osiris, aber auch für Attis und Adonis: auch sie seien von Haus aus sterbende Götter.[2] Was aber Reitzenstein meint, bleibt gleichwohl zu Recht bestehen. Gewiß sind die Drei von Natur Götter, aber in dem griechischen Mythos, der für diese Zeit doch das eigentlich Wirkungskräftige ist, treten wenigstens Adonis, *τὸ Ἀσσύριον μειράκιον*, der als Jäger vom Eber die Todeswunde empfängt, und Attis, der Hirte, der Entmannte, durchaus als Menschen auf; und für das Mysterium ist das wesentlich, wenn wirklich, wie Reitzenstein fortfährt, „die Gläubigen, indem sie sich mit ihnen vereinigen, sie in sich aufnehmen und anziehen, die Gewißheit der eigenen Unsterblichkeit, ja Göttlichkeit empfangen“.

14. Noch eins ist über den Jesus-Kultus der Urgemeinde zu sagen. Ihre Gedankenwelt ist noch im wesentlichen frei von

[1] Reitzenstein *Die hellenistischen Mysterienreligionen* S. 6f.
[2] *Adonis und Esmun* S. 524f.

eigentlich mythischen und gnostischen Zügen. Ihre Lehre, wie Paulus sie 1. Kor. 15 reproduziert, geht von dem Menschen Jesus aus, der gestorben und begraben ist, die Reden der Apostelgeschichte schildern das Wirken Jesu als ein durchaus menschliches, nur daß Gott durch ihn wirkt, ihn mit dem Geiste Gottes gesalbt hat; er war ein Prophet, der „Knecht Gottes". Dagegen fehlt hier noch durchaus der Mythos des durch die Himmel herabgestiegenen Äon[1]; es fehlt noch die Höllenfahrt mit ihrer bunten mythologischen Pracht, sowie die Auffassung der Kreuzigung als eines Sieges der feindlichen Geister, die dann in der Auferstehung im Triumph Gottes aufgeführt werden. Insbesondere fehlt der Präexistenzgedanke und alles, was damit zusammenhängt, der judenchristlichen Urgemeinde noch völlig; es überwiegt der Gedanke der Erhöhung des Menschen Jesus zu göttlicher Stellung. Der deutlichste Beweis dafür ist einerseits die Betonung der Davidischen Abstammung Jesu, die für den Messiasglauben wesentlich ist, anderseits das Aufkommen der Vorstellung von der Jungfrauengeburt. Selbst wenn dies mehr ein hellenistischer als ein palästinensischer Gedankengang ist, so sind die Anfänge dazu doch wohl noch auf judenchristlichem Boden zu suchen. Er schließt die Präexistenz geradezu aus. Denn mit der Wundergeburt beginnt ein neues Leben, das vorher nicht vorhanden war; der Gedanke der Menschwerdung aber setzt voraus, daß der Inkarnierte vorher schon als göttliches Wesen

[1] Die Exegese von Smith bringt es freilich fertig, auch dies hier zu finden; die Schilderung des Petrus im Hause des Cornelius (Apg. 10, 37 ff.): „Jesus von Nazareth, wie ihn Gott gesalbt hat mit heiligem Geist und Kraft; umhergezogen, wohltuend und heilend alle vom Teufel Bewältigten, denn Gott war mit ihm" ist natürlich stark interpoliert, d. h. alle Worte, die hier von einem Menschen Jesu reden, sind im Interesse der Vermenschlichung des Gottes Jesus eingetragen. Es sind aber verräterische Reste des Alten erhalten, nämlich die Worte *διῆλθεν εὐεργετῶν*, die sich aus der Gnosis des Basilides erklären, wie es bei Hippolytus *Ref.* VII 27 heißt: *ἀπεκαθάρθη ἡ υἱότης ἡ τρίτη δι' αὐτοῦ* (sc. Jesus), *ἡ ἐγκαταλελειμμένη πρὸς τὸ εὐεργετεῖν καὶ εὐεργετεῖσθαι, καὶ ἀνῆλθεν πρὸς τὴν μακαρίαν υἱότητα διὰ πάντων τούτων διελθοῦσα.*

vorhanden war. Die Wundergeburt ist ein späteres Attribut des Menschen Jesus. Diese Unberührtheit des ältesten Christentums von der mythologischen Gnosis ist um so bemerkenswerter, als in der Menschensohn-Idee ein Ansatzpunkt vorhanden war, an den nicht nur der Präexistenzgedanke, sondern auch allerlei Mythologismen anknüpfen konnten. Wenn sie nun im ältesten Urchristentum nur eschatologisch gewandt, dagegen nach der Seite der Präexistenz noch gar nicht zugespitzt wird, so ist dies ein neuer Beweis dafür, daß die mythische Gedankenbildung durch die Erinnerung an den Menschen Jesus einstweilen noch im Zügel gehalten worden ist.

Man darf doch wohl sagen, daß dies vorpaulinische Christentum mit seinem Messiasglauben und seinen Anfängen des Christus-Kultus die wesentlichen Merkmale der späteren Religion schon besaß. Und wenn man ihm gegenüber die Frage nach seiner Entstehung stellt, so glauben wir gezeigt zu haben, daß sie letztlich nur beantwortet werden kann durch den Hinweis auf die Wirkungen der Persönlichkeit Jesu. Was sonst noch auf seine Gestaltung Einfluß genommen hat, ist mindestens als sekundär zu bezeichnen.

Wir wollen aber die Untersuchung noch einen Schritt weiterführen. Man wird vielleicht die Bedeutung der Persönlichkeit Jesu für das Urchristentum im engsten Sinne zugeben; aber sowie nun die neue Religion in die hellenistische Sphäre eintritt, sowie sie zu Menschen kommt, die keine unmittelbare Fühlung mehr mit der Person Jesu hatten, scheint ihre Bedeutung sehr problematisch zu werden. Darum müssen wir die Fragestellung erweitern: wie ist der Christus-Kultus der heidenchristlichen Gemeinden entstanden, und welche Rolle spielt hier die Nachwirkung der persönlichen Art Jesu?

III Der Christus-Kultus der heidenchristlichen Gemeinden

15. Ich versuche, hier von der individuellen Religion und Theologie des Paulus abzusehen, die eine besondere Beurteilung erfordert, und beschränke mich auf die gemeinchristlichen Züge, die wir der Apostelgeschichte, den Evangelien und den Briefen entnehmen können. Das Gemeinsame und Bezeichnende ist das Bekenntnis zu dem himmlischen Herrn Jesus Christus. Wie das Wort *κύριος* zeigt, handelt es sich um die Verehrung einer himmlischen Gottheit, ob nun Christus schon das Prädikat „Gott" empfängt oder nicht. Die Formeln „der Herr sei mit Euch", „wenn der Herr will" — soweit sie auf Christus bezogen sind — beweisen ausreichend, daß diese Frömmigkeit sich in ihrem ganzen Leben von dem „Herrn" abhängig fühlt. Und daß man überhaupt zweifeln kann, ob an solchen Stellen Gott oder Christus gemeint ist, das ist gerade das Lehrreiche. Denn durch den Kyrios-Namen rückt eben Christus ganz nahe an Gott heran. Mag auch Paulus 1. Kor. 8, 6 f. zwischen „Göttern" und „Herren" und dementsprechend zwischen „Gott, dem Vater" und dem „Herrn Jesus Christus" eine feine Grenzlinie ziehen wollen[1] — wenn er Phil. 2, 10 f. sagt, Gott habe dem Erhöhten den Namen gegeben, der über alle Namen ist, d. h. den alttestamentlichen Kyrios-Adonaj-Namen, den Eigennamen Gottes, so ist damit der Grund gelegt zu dem naiven Modalismus, der bis heute in der evangelischen wie katholischen Kirche nicht ausgestorben ist. Oder wer will sagen, an wen die Gemeinde denkt, wenn sie liest: „der Herr ist mein Hirt" — an Christus oder an Gott? Und dem katholischen Volk ist und bleibt das Kruzifix das Bild des Herrgotts.

Die Entstehung des Christus-Kultus der hellenistischen Gemeinden begreifen wir insofern leichter, als auf diesem Boden das Haupthindernis der Apotheose, das wir nach unserer Denkweise uns sehr stark vorstellen, die persönliche Bekanntschaft

[1] Vgl. meinen *Kommentar* zu 1. Kor. 8, 6 f.

mit Jesus, nicht vorhanden war. Von vornherein wurde hier der Erhöhte gepredigt, und vom Standpunkt griechischer Religion aus war zunächst gar nichts dagegen einzuwenden, daß zu der großen Zahl von Göttern, heimatlichen und orientalischen, daß zu Serapis und Osiris ein neuer, Christus, hinzukam. Freilich trat diese Verkündigung mit größter Ausschließlichkeit auf, und der neue Kyrios hatte eine gegensätzliche Stellung zu jenen anderen Herren, Asklepios oder Attis oder gegen den kaiserlichen „Herrn“ und seinen Kultus. Vielleicht richtete sich die Antithese von vornherein besonders gegen den „Herrn“ *κατ’ ἐξοχήν*, gegen Adonis, zumal da ja an dem neuen Herrn Tod und Auferstehung in viel lebendigerer und eindringlicherer Form nachzuweisen waren als bei jenem. Und wenn etwa wirklich die Paradosis 1. Kor. 15, 3 ff. erst in Antiochia entstanden sein sollte, so könnte man in der Tat diese Formulierung „gestorben, begraben, am dritten Tage auferweckt“ als eine Antithese gegen etwaige Adonis-Formeln auffassen. In vielen Kreisen mag wirklich die Kenntnis des alten Mythos das Verständnis für den neuen erleichtert haben.

Aber man darf das nicht überschätzen. Paulus wenigstens hat doch die Erfahrung gemacht, daß den Hellenen die Predigt vom Kreuz als eine Narrheit galt. Man darf die Verbreitung einer dem Evangelium kongenialen Denkweise nicht übertreiben; es werden nur kleine Kreise gewesen sein, die in den Anschauungen jener Kulte lebten, und gerade sie hatten wohl am wenigsten Neigung, ihre Religion gegen die neue einzutauschen. Die große Masse aber, insbesondere der Bildungspöbel in allen Klassen, scheint sehr wenig auf die Idee des stellvertretenden Leidens, welches Mit-Leiden fordert, oder auf die Vorstellung eines sterbenden und auferstehenden Gottes eingestellt gewesen zu sein. Paulus zeigt deutlich, daß seine Predigt von dem Zeitbewußtsein als ein ungeheures Paradoxon empfunden worden ist.

Dennoch kann kein Zweifel sein, daß die Missionare nicht nur mit der rationalen Verkündigung des Monotheismus oder mit einer aufgeklärten und erhabenen Ethik, sondern gerade mit

dem, was man den Mythos am Christentum nennt, die entscheidenden Wirkungen erzielt haben. Um so mehr müssen wir fragen, was denn das Anziehende und Überlegene an ihrer Predigt gewesen ist, wodurch sie den Wettbewerb der Mysterien-Religionen überwinden konnten. Gewiß muß man den unvergleichlich größeren sittlichen Ernst und die Erschütterung durch die Gewißheit des nahen Weltendes, von dem ihre Predigt getragen war, in Anschlag bringen — alle edlen und wahrhaftigen Motive der altprophetisch-jüdischen Ethik wirkten hier mit. Dazu der Enthusiasmus der Sendboten selber, wie 1. Thess. 1, 5f. ihn schildert; d. h. in letzter Linie wirkt hier das religiöse Hochgefühl und die Gottesgewißheit, die Jesus der Urgemeinde vererbt hatte, nach. Aber dies sind unmeßbare persönliche Faktoren, die wir zwar in Ansatz stellen dürfen, aber die das religionsgeschichtliche Problem nicht lösen können.

Hier unterliegt nun die gewöhnliche Betrachtung allzuleicht der Versuchung einer Modernisierung oder Romantisierung, indem sie annimmt, die Predigt der Apostel habe hauptsächlich wohl durch eine packende Vergegenwärtigung des Persönlichkeitsbildes Jesu die Gemüter der Hörer gefesselt und erschüttert. Ich möchte das Berechtigte dieser Anschauung sicherstellen, indem ich sie von herrschenden Übertreibungen phantastischer und rhetorischer Art zu reinigen versuche. Von allem anderen abgesehen — man denke nur, welche ungeheure Kunst der Rede und Darstellung diese Männer hätten besitzen müssen, um die Gestalt Jesu so lebendig vor Augen zu stellen, als ob sie unmittelbar zu den Hörern spräche. Es gilt, ganz nüchtern die Frage zu stellen, in welcher Weise überhaupt neben der Verkündigung des Erhöhten und des Todes und der Auferstehung Christi der „geschichtliche Jesus" in der Missions-Predigt und -Lehre eine Rolle gespielt hat, und inwiefern man sagen kann, daß das neue Leben der Gemeinden eine nicht bloß indirekte sondern unmittelbare Wirkung seines Bildes gewesen ist. Die Antwort ist nicht leicht zu finden, sowohl wegen der Dürftig-

keit des direkten Quellenmaterials als auch weil die Sache schwer greifbar und leicht mißdeutbar ist. Vor allem stehen wir in Gefahr, den modernen Begriff der großen Persönlichkeit in das Bewußtsein dieser antiken Menschen einzutragen. Und doch ist es ein gerade neuerdings lebhaft erörtertes, aber keineswegs gelöstes Problem, wie die Alten zur Zeit des Hellenismus die „Persönlichkeit“ gefaßt und gewertet haben. Es gilt hier, vorsichtige Schritte zu tun und auch die Wiederholung von scheinbar Selbstverständlichem nicht zu scheuen.

16. Der Glaube der ältesten heidenchristlichen Gemeinden ist nicht vollständig beschrieben, wenn man nur den Christus-Kultus und den Mysterienglauben an Tod und Auferstehung Christi hervorhebt. Außerdem ist hier die Überzeugung vom nahen Weltende und die Erwartung der Parusie zu nennen. Wäre die Christus-Religion nur der Kultus eines Kyrios gewesen, wie der des Serapis oder Asklepios, so würde dieser eschatologisch-apokalyptische Apparat fehlen. Der Kultus würde sich darin erschöpfen, den immer gegenwärtigen Herrn zu verehren, seine immer bereite Hilfe zu erfahren, sein Sterben und Auferstehen in immer neuer Wiederholung nachzuerleben, seiner Parusie im heiligen Mahle immer wieder gewiß zu werden. Es wäre aber kein Anlaß, auf seine letzte abschließende, hochdramatische Parusie beim Ende der Welt zu warten. Der Kyrios Asklepios ist ein Sotēr, der alltäglich und in jeder Not Heil und Heilung spendet; der Herr Christus ist der, der aus dem kommenden Zorn errettet, die „Rettung“, auf die seine Gläubigen hoffen, ist die ganz bestimmte aus dem zukünftigen Weltgerichte. Diese Spannung auf die Parusie, bei der die eigentliche und höchste Betätigung des Herrn erst noch kommen soll, ist ein Erbstück aus dem jüdischen apokalyptischen Messianismus; auch der Kyrios der heidenchristlichen Gemeinden hat noch viel vom jüdischen Messias, wenn auch der Name Christos schwerlich noch in seinem Ursinne empfunden wird; er ist Eigenname geworden und wurde wohl vielfach als Chrēstos mißverstanden.

Mit diesem Erbe des Messianismus ist verbunden das historische Bewußtsein, daß die neue Religion ihre Heimat im Judentum hat; darum ist die Auseinandersetzung mit dem Judentum, in der bewiesen wird, daß die Christen das wahre Israel sind, eine der notwendigsten Aufgaben. Der ungeheure Beisatz jüdischer Begriffe und Vorstellungen, der regelmäßige Gebrauch des A. T. in den heidenchristlichen Gemeinden hat das Bewußtsein immer lebendig erhalten, daß es sich nicht um den Kultus eines von aller Geschichte losgelösten Gottes und um einen vor- und übergeschichtlichen Mythos handelt, sondern um eine unter bestimmten geschichtlichen und geographischen Verhältnissen entstandene Religion; die Patriarchen und Propheten und Könige sind die Urväter der Christen, und die Generation der Apostel ist ihre unmittelbare Vorgängerin. Jerusalem ist bis zum Jahre 70 immer ein pietätvoll verehrtes Zentrum geblieben, wie die gemeinsame Kollekte für die Armen in Jerusalem zeigt; die eschatologische Erwartung hat ihr Auge auf Jerusalem gerichtet, wo der Antichrist das Signal zum Ende geben wird (2. Thess. 2; Mk. 13; Apok. 11), und sie hofft auf ein himmlisches Jerusalem. Daß das Christentum von Jerusalem ausgegangen ist, steht dem heidenchristlichen Bewußtsein von Anfang an fest, und ist nicht erst eine Konstruktion der Apg., die Heidenchristen fühlen sich den Judenchristen zu Dank verpflichtet (Röm. 15, 27).

Von einer ungeschichtlichen Mythenreligion unterscheidet sich das Christentum ferner durch das Bewußtsein, daß das entscheidende Heilsereignis, der Tod Jesu, nicht in mythisch-grauer Vorzeit, sondern vor nicht allzulanger Zeit geschehen ist; es fällt in den Rahmen geschichtlichen Geschehens, zu Lebzeiten der Apostel, die ihn bald nach der Auferstehung am dritten Tage gesehen haben; sehr bald stellt sich auch die Formel ein „unter Pontius Pilatus“ — wenn sie auch in den echten Paulus-Briefen — wohl zufällig — noch fehlt.[1] Schon das Wort Kreuzigung

[1] Cumont S. 47: Es war ein außerordentlicher Nachteil für den Mazdaismus, daß er nur an einen mythischen Erlöser glaubte. Die un-

rückt diesen Vorgang in eine ganz bestimmte geschichtliche Umgebung; es ist die römische Todesstrafe; wenn andererseits den Juden die moralische Schuld am Tode Christi aufgebürdet wird (wie in den Evangelien), so ergibt sich damit eine ganz bestimmte Anschauung vom Prozesse Jesu.

Daß der himmlische *κύριος* für das Bewußtsein der Gemeinden mit einer ehemals geschichtlichen Person Jesus identisch war, ergibt sich schon aus dem Doppelnamen, der auf „Jesus, der Christus", zurückgeht. Von diesen beiden Teilen ist Jesus ein fast trivialer jüdischer Personenname; in Nieses Register zu Josephus kommen etwa 20 Träger dieses Namens vor, darunter 10 Zeitgenossen Jesu, dabei eine Anzahl Priester. Der Versuch von Smith, Jesus als den Namen einer Kultgottheit zu erweisen, ist völlig gescheitert und nicht ernst zu nehmen. Der Name soll bedeutet haben Joh-Hilfe, Gotthilf; es sei darunter niemand anders verstanden als Gott Jahve selber unter der besonderen Bedeutung des Helfers oder Heilands — wobei man sich nur fragt, aus welchem Grunde sich innerhalb des Judentums besondere Sekten gebildet haben sollten, diesen Gott zu verehren, der doch der allgemeine Juden-Gott war. Aber dies ist in Wahrheit gar nicht der Sinn des Namens. Wenn Jesus Mtth. 1,21 so erklärt wird, daß er sein Volk „retten" werde von allen Sünden, so ist diese Etymologie erstens nachträglich an den Namen herangebracht und beweist nichts für seine ursprüngliche Bedeutung. Zweitens ist die Deutung nur möglich, wenn man Jesus = יְשׁוּעָה „Heil" *σωτηρία* setzt, wobei aber gerade der Bestandteil יְהוָֹה „Jahwe" ausgemerzt wird. Überall, wo der Name noch als יְהוֹשׁוּעָה empfunden wird, besagt er, daß dieser Mensch in seinem Leben Jahwes Hilfe und Heil erfahren wird; er ist damit also als ein hilfsbedürftiger Mensch und gerade nicht als Gott bezeichnet. Ebensowenig ist *Χριστός*, wie Smith

---

erschöpfliche Quelle religiöser Erbauung, welche aus der Predigt und der Passion des am Kreuze geopferten Gottes entsprang, floß niemals für die Gläubigen Mithras.

kühnlich behauptet, jemals ein Gottesname gewesen, sondern ursprünglich der Name für den Gesalbten Jahwes, wie er auch an einigen Lukas-Stellen noch lautet (2, 11; 9, 20). So liegt also schon in dem Namen die Erinnerung an eine menschlich-geschichtliche Persönlichkeit, und zwar an eine jüdische. Es ist bemerkenswert, daß man nicht versucht hat, den Namen zu gräzisieren, wie es die hellenistischen Juden taten, wenn sie sich Jason umnannten.

17. Das Grundbekenntnis der Gemeinde auf judenchristlichem Boden war der Satz: Jesus ist der Messias; auf heidenchristlichem lautet er mit bezeichnender Umformung (wie Paulus, Röm. 10, 9, ihn zitiert): wenn du mit deinem Munde bekennest, daß Jesus Herr ist und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat. — Ich kann nur wiederholen, was ich in bezug auf Paulus anderswo ausgeführt habe[1]: wer dies Bekenntnis spricht, muß nicht nur von dem Prädikat — Christus — eine Vorstellung gehabt haben, sondern auch von dem Subjekt dieses Satzes — Jesus. Die Missionspredigt hat nicht nur die Anbetung eines himmlischen *κύριος* begründet; sie hat von Anfang an gesagt, daß er „erhöht" worden ist (Phil. 2, 10), auferweckt von den Toten, zum Sohne Gottes „eingesetzt" (Röm. 1, 4). Und sie konnte das nicht tun, ohne auch von diesem Jesus wenigstens in den allergröbsten Umrissen zu sagen, wer und wie er war: z. B. hat sie von Anfang an seine Abstammung von David und seine Stellung unter dem Gesetz hervorgehoben. Und sie muß — um mich so zurückhaltend wie möglich auszudrücken — doch zum mindesten ein gewisses Interesse auch für diesen Jesus erweckt haben; ich sage nicht: für den Menschen Jesus, denn ob sie noch imstande waren, ihn für einen Menschen im vollen Sinne zu halten, ist zweifelhaft. Ein solches „persönliches" Interesse an Jesus läßt sich nicht verkennen. Es kommt gelegentlich heraus, daß die späteren Heidenchristen sich im Nachteil fühlen, weil sie Jesus nicht gekannt haben: sie lieben ihn, ob-

[1] *Paulus und Jesus.*

wohl sie ihn nicht gesehen, sie glauben an ihn, ohne ihn zu sehen — deutlich sind hier Vergangenheit und Gegenwart unterschieden (*ἰδόντες—ὁρῶντες* 1. Petr. 1, 8). Aus der berühmten Stelle 2. Kor. 5, 16 geht doch so viel unzweifelhaft hervor, daß manche Leute es für einen Vorzug halten würden, Christum *κατὰ σάρκα* gekannt zu haben. Darum wartet man so inbrünstig auf den Tag, da der Sohn Gottes, der jetzt den Augen verborgen ist — das ist ein abnormer Zustand (Apg. 3, 19 f.) — sich enthüllen wird (1. Kor. 1, 7); man hat Sehnsucht, bei ihm zu sein (Phil. 1, 23) und die Hoffnung, einst allezeit mit ihm zusammen zu leben (1. Thess. 4, 17; 5, 10) — da ist nicht nur das allgemeine religiöse Verlangen nach völliger Vereinigung mit der Gottheit, die man ja in Ekstase und mystischer Versenkung vorwegnehmen kann; hierin spricht sich ein Interesse an der Persönlichkeit aus; man möchte den von Angesicht zu Angesicht sehen, von dem man so viel gehört hat und dem man so viel verdankt.

18. Aber wir fragen weiter: inwieweit steht nun das religiöse und sittliche Leben der Gemeinden unter dem beherrschenden Einfluß nicht nur der „Heilstatsachen", die von der Persönlichkeit Jesu auch abgelöst gedacht werden könnten, sondern der Persönlichkeit als solcher? Sind es wirklich nur die dinglichen Leistungen, die grundlegenden Tatsachen des Todes und der Auferstehung, auf die sich der Heilsglaube der Gemeinden stützt? Oder fühlen sie sich irgendwie auch persönlich von seinem innersten Wesen berührt? Wir gehen aus von einer Paulus-Stelle, die gewiß ein Grundgefühl der Gemeinden ausspricht: „ich lebe im Glauben an den, der mich geliebet und sich für mich dahingegeben hat" (Gal. 2, 19). Mag das „für mich" ein spezifisch paulinischer Ton sein, die Sache selber ist gemeinchristlich, das dankbare Bewußtsein um die Liebe, die sich selbst dahingegeben hat. Dies ist das Besondere am Christentume, wenigstens ist mir nicht bekannt, daß in einem der verwandten Kultmythen von Adonis oder Osiris dieser Zug des Selbstopfers aus Liebe enthalten wäre. Man wird nun sagen, Paulus denke hierbei nicht

sowohl an den Menschgewordenen, sondern eben an das Opfer der Menschwerdung, und sicher ist das ja 2. Kor. 8 und Phil. 2 der Fall. Aber es wäre durchaus nicht im Sinne des Paulus, die verschiedenen Stände Christi so scharf unterscheiden zu wollen, denn es besteht doch zwischen allem diesem eine Kontinuität; der himmlische Mensch der Präexistenz, der sich zur Menschwerdung erniedrigt hat, ist doch dasselbe Wesen, das dann nach der Menschwerdung gehorsam gewesen ist bis zum Kreuzestode. Dieser Gehorsam des Menschen Jesus (Röm. 5, 15—19) erfüllt doch sein gesamtes irdisches Leben, er ist das Korrelat der Sklavengestalt, in der er aufgetreten: unter das Gesetz getan (Gal. 4, 4). Und so wäre es eine gänzlich unhaltbare Einseitigkeit, wenn man die Liebe, die Gnade, die Hingabe Christi bloß auf die Zeit der Präexistenz beschränkt denken wollte. Es ist die Grundgesinnung Christi, die in seinem Leiden und Sterben ihre höchste Leistung vollbracht hat. Natürlich dauert diese Liebe oder Gnade Christi auch im erhöhten Zustand fort (Gal. 1, 6 *καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ*; 2. Kor. 5, 14 *ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς*). Aber es ist höchst bezeichnend, wie sowohl an dieser letzten Stelle (*κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν*), als auch Gal. 2, 20, wo Paulus sein gegenwärtiges Leben in Christo schildern will, der Blick sich zurückwendet auf die Tatsache der Vergangenheit: „der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat". Man darf sagen: die Vorstellung des Erhöhten wird immer noch belebt durch die Züge des Bildes des irdischen Jesus. Es liegt das ja in der Natur der Sache: denn die Gesinnung des Präexistenten und des Erhöhten wäre ja niemals bekannt geworden, wenn sie sich nicht im Leben Jesu auf Erden manifestiert hätte. Wenn also das Glaubensleben der Gemeinde sich getragen weiß von der Liebe Christi, so hat diese Grundüberzeugung ihren Halt an dem immer wieder vergegenwärtigten Bilde des Gekreuzigten. Wenn Paulus die Korinther bei der Sanftmut und Milde Christi beschwört (2. Kor. 10, 1), wenn er in der Selbstlosigkeit sich als den *μιμητής Χριστοῦ* bezeichnet

(1. Kor. 10, 33; 11, 1), so sind das Züge des Lebensbildes Jesu, die eine starke Wirkung ausüben. Die Leidensbereitschaft, das beständige Mit-Leiden und -Sterbenwollen des Paulus zieht die Kraft aus der vorbildlichen Gesinnung dessen, der sich selbst in den Tod gegeben hat. Man kann doch nicht leugnen, daß hier eine Grundstimmung des ältesten Christentums sich mit Bewußtsein anlehnt an das Vorbild Christi. Wir entnehmen dies alles aus Paulus, der hier unsere einzige direkte Quelle ist; wahrscheinlich nehmen wir damit eine starke Begrenzung des Bildes mit in Kauf — denn es liegt im Wesen des paulinischen Denkens, daß gerade diese Züge des Bildes Jesu, die mit dem Kreuzestode in Beziehung stehen, so stark und einseitig hervorgehoben werden.

19. Denn an diesem Punkte ist wirklich etwas ganz Neues und ihm zunächst Fremdes in sein Leben eingetreten. Der Eindruck von der Gnade Christi, die ihn, den Verfolger ergriffen und des Heils vergewissert hat, ist der stärkste und entscheidende seines Lebens gewesen; darum wird er diesen Zug immer als das eigentlich Wesentliche an Jesus hervorheben. Wenn er dagegen Röm. 12.13 das neue christliche Leben in enthusiastischer Form entwickelt, so ist er so ganz von dem Gegenstande hingerissen, glaubt so ganz aus dem eignen Innern zu schöpfen — und gewiß auch mit Recht, daß er gar nicht daran denkt, sich auf das Vorbild Jesu oder auch nur auf sein Wort zu berufen, obwohl sicherlich Reminiszenzen an Herrenworte zugrunde liegen (12, 14). Hier redet eben ein Mann von eignem originalem Empfinden, der in ethischer Beziehung auch noch unter anderen Einflüssen steht (Spruchweisheit, Stoizismus). Er wird selbstverständlich überzeugt sein, daß das alles im Sinne Jesu ist; aber er braucht nicht daran zu erinnern, weil die Sache für sich selber spricht. Nur ganz gelegentlich erinnert einmal ein *κατὰ Χριστόν* oder *κατὰ Κύριον* (Röm. 15, 2. 3; 2. Kor. 11, 17) daran, daß Jesus oder sein Wille die Norm ist für das Verhalten der Christen. Nur selten werden Herrenworte zitiert; aber sie zeigen doch, daß diese Worte des *διδάσκαλος Ἰησοῦς* die höchste Instanz sind. Ich mache

hier besonders auf eine wichtige Stelle aufmerksam. Wenn Paulus 1. Kor. 7, 25 sagt: über die *παρθένοι* habe ich einen Befehl des Herrn nicht; . . ., so lehrt das ein Doppeltes: 1. es wäre wünschenswert, alle Angelegenheiten der Gemeinde durch Herrenworte regeln zu können; wo ein solches fehlt, muß die eigne *γνώμη* des Pneumatikers einsetzen, 2. der Kreis der überlieferten Herrenworte ist begrenzt; mit einem Blick kann man übersehen, ob dies oder das in ihnen enthalten ist oder nicht; daraus folgt, daß Paulus über eine festbegrenzte Sammlung verfügt — ob mündlich oder schriftlich, kann man bezweifeln, natürlicher erscheint mir die letztere Annahme —; es folgt aber auch, daß Paulus weit entfernt ist, den Mangel durch beliebige Produktion von Herrenworten zu ersetzen. Wir sehen hier eine Gebundenheit an eine nicht unerschöpfliche Überlieferung. Ich komme damit auf die Frage, wie viel Paulus überhaupt von dem historischen Jesus gewußt hat. Die herrschende These, daß er, der Genosse des Barnabas und des Johannes Markus, des Silas und anderer Männer aus dem urapostolischen Kreise (Andronikus und Junias Röm. 16, 7), von aller Kunde über Jesus abgeschnitten gewesen sei, oder gar sich mit Absicht davon abgesperrt habe, ist die unpsychologischste Annahme von der Welt. Auch wenn er es nicht gewollt hätte, wären ihm Erzählungen aus dem Leben Jesu nicht unbekannt geblieben. Und — ich muß es nochmals wiederholen — wenn er zu dem Glauben überzeugt worden ist, Jesus sei dennoch der Messias, so muß er nicht nur gewußt haben, was Messias bedeutet, sondern auch wer denn dieser Jesus, dessen Anhänger er verfolgt hat, gewesen ist. Und wenn sein Glaube nicht ein gänzlich gezwungener und unwahrhaftiger gewesen sein soll, muß er so viel von ihm gewußt haben, daß der Gedanke seiner Messianität sozusagen moralisch möglich war. Er muß sich mindestens überzeugt haben, daß Jesus kein Unwürdiger war. Das Wort, daß er „von keiner Sünde wußte", ist gewiß mehr ein dogmatischer Satz, aber Paulus konnte ihn auf Jesus nur anwenden, wenn er wenigstens den Eindruck gewonnen hat, er

sei als ein Unschuldiger und nicht als Frevler oder Lästerer mit Recht gekreuzigt. Gewiß, Paulus ist Pneumatiker, er ist aber auch der Mann der Tradition. Wenn er 1. Kor. 15, 3 die Ausdrücke wählt *παρέδωκα-παρέλαβον*, so bedient er sich genau der Terminologie, die im jüdischen Rabbinismus stehend ist für die mündliche Tradition; vgl. Pirke Aboth 1, 1: Mose empfing (קִבֵּל) das Gesetz vom Sinai und hat es weiter überliefert (וּמְסָרָהּ) dem Josua, und Josua den Ältesten, und die Ältesten den Propheten, und die Propheten haben es überliefert den Männern der großen Synagoge. Dasselbe *παραλαμβάνειν* findet sich 1. Kor. 11, 23 bei dem Abendmahl; daß es sich hier nicht um eine übernatürliche Offenbarung des Herrn, eine *ἀποκάλυψις*, handelt, zeigt die gewählte Präposition *ἀπὸ τοῦ κυρίου*. Überall sonst nämlich, wo es sich um Überliefern und Empfangen von einem Traditionsglied zum andern, also um direkte *παράδοσις*, handelt, steht *παρά* (1. Thess. 2, 13; 4, 1; 2. Thess. 3, 6; Gal. 1, 12), entsprechend dem hebräischen מִן. Das *ἀπὸ* kann hier nur den Sinn haben, daß er die Überlieferung nicht direkt von dem Herrn empfangen hat, sondern daß sie aus der Richtung des Herrn herstammt, der Herr ist der Anfangspunkt der ganzen Tradition.

Diese Stelle ist ja nun das eigentliche *σκάνδαλον* der radikalen Hypothese, und immer aufs neue werden Versuche gemacht, sie als Interpolation auszuscheiden, aber ohne Erfolg.[1] Indessen,

[1] Smith *Ecce deus* S. 150 f. beruft sich darauf, daß doch in dem vorhergehenden Abschnitt von der Verschleierung der Frauen eine Anzahl Verse als interpoliert angesehen werden, besonders aber darauf, daß in v. 17—22. 33. 34 von der Agape, in den dazwischen liegenden Versen von der Eucharistie geredet werde. Wie falsch diese Unterscheidung für diese Zeit ist, darüber vgl. u. a. meine Erklärung in dem Kommentar zum 1. Korintherbrief. Im übrigen macht Smith nicht den geringsten Versuch, die Interpolation philologisch nachzuweisen, sondern sagt einfach: „wir bleiben zuversichtlich dabei, daß alle Anzeichen auf die vergleichsweise späte Entstehung dieser berühmten Verse 11, 23—26 hindeuten.“ Er verlangt von uns den Beweis, daß sie nicht interpoliert seien, als ob nicht die Beweislast auf seiner Seite läge. Der Beweis der Echtheit liegt darin, daß man die Verse ohne Anstoß im Zusammenhang verstehen kann, und daß keine Spur von Naht oder keine Möglichkeit, das

auch wenn sie einmal gelingen sollten, so bliebe unser Satz bestehen, daß Paulus nicht bloß der Pneumatiker ist, der nur den himmlischen *κύριος* kennt, sondern auch der Mann der Tradition. Zwar sein Evangelium, die Lebensüberzeugung, daß Jesus wirklich der *κύριος* ist, und alles, was religiös für ihn daraus folgt, hat er nicht von Menschen empfangen, sondern durch das Erlebnis von Damaskus, aber die körperlichen Einzelheiten des großen Vorgangs hat er auf dieselbe Weise empfangen, wie sie allein mitgeteilt werden konnten, durch mündliche Überlieferung. In den großen Umrissen hat er sie schon vor seiner Bekehrung gekannt, denn er muß doch gewußt haben, weshalb er die Anhänger Jesu verfolgte. Das Nähere hat er natürlich bei der Taufe gehört — oder will man die Isolierung und Unabhängigkeit des Paulus so weit treiben, daß man sagt, er sei überhaupt nicht getauft worden?

20. Im ganzen aber werden die Briefe des Paulus immer ein einseitiges Bild davon geben, welche Rolle der geschichtliche Jesus im Glauben der heidenchristlichen Gemeinden gespielt hat; denn sie sind schließlich doch nur Gelegenheitsäußerungen eines Mannes, der alles aus der Fülle des Geistes schöpfte, und bei dem noch so viele andere Motive zusammenkamen, daß das Bild des geschichtlichen Jesus wohl zurücktreten konnte.

Gibt es nun eine Möglichkeit, hier weiter zu kommen ohne die Briefe des Paulus? Ich meine: ja.

Es wird gewöhnlich übersehen, daß die paulinischen Gemeinden mitgegründet sind von Männern der Urgemeinde, die Gemeinden Galatiens (Südgalatiens) durch Barnabas, die Mazedoniens und Achajas durch Silvanus. Wo Andronikus und Junias gewirkt haben, wissen wir nicht, auch nicht wo die Brüder des Herrn und Kephas — die nach 1. Kor. 9 in hellenistischen Kreisen bekannt gewesen sein müssen, wenn auch vielleicht mehr unter

---

kritische Messer anzuwenden, vorliegt. Noch viel weniger ist der Versuch gelungen, ja auch nur unternommen worden, den Einschub von 15, 1—11 glaubhaft zu machen.

Diaspora-Juden als unter Heiden. Aber alle diese Namen bedeuten ebensoviele Träger einer Kunde vom Leben Jesu. Diese mittelbaren und unmittelbaren Jünger d. h. Schüler Jesu waren zunächst notwendig auch Zeugen für seine Lehre und Vermittler der Herrenworte. Sodann werden sie sich nicht begnügt haben, nur die trockenen Daten „gestorben und begraben, auferstanden am dritten Tage“ mitzuteilen. Gekreuzigt — warum? Unschuldig oder schuldig? Und welches war die *αἰτία*? Wer waren seine Gegner? Man müßte erwarten, daß sie eine Art von Unschuldsbeweis zur Rechtfertigung Jesu geführt haben. Wo sind die Beweise für seine Auferstehung? Wer war dieser Jesus? War er schon im Leben Sohn Gottes oder Gott? Wo sind die Beweise? Kurz — schon die einfachen Bedürfnisse der Begründung und Verteidigung des Evangeliums erforderten eine gewisse Stoffmitteilung. Haben die Missionare darüber hinaus durch Erzählung, Schilderung, Charakterisierung Jesu ein psychologisches oder erbauliches Interesse befriedigt? Was gäben wir darum, wenn wir uns von diesen Dingen ein Bild machen könnten! Es ist jammervoll zu denken, wie vieles, was diese Männer zu sagen hatten, uns für immer verloren ist. Glücklicherweise ist nun aber von den vielen Rinnsalen, in denen die Kunde von Jesus zu versickern drohte, noch gerade rechtzeitig eins oder das andere gefaßt worden, so daß wir einen, wenn auch begrenzten, Einblick tun können — das Markus-Evangelium, die Redenquelle und vielleicht noch anderes.

21. Wir kommen damit zu unserem letzten, wohl dem wichtigsten Problem: wie verhält sich die evangelische Überlieferung zu dem Christus-Kultus der heidenchristlichen Gemeinden? Wir behalten hier die Hypothese des modernen Radikalismus im Auge, wonach die evangelische Überlieferung in jeder Beziehung das Spätere ist, ein Dokument der Vermenschlichung des Gottes Jesus. Natürlich sind solche Behauptungen nur aufzustellen bei völliger Ignorierung aller bisherigen literarkritischen Arbeit und Mißachtung aller Chronologie. Es ist daher ein Streit über diese Frage völlig aussichtslos, solange die Gegner sich nicht

bequemen, selber ein chronologisches und literaturgeschichtliches Bild von der Entstehung der Quellen zu geben. Es ist wirklich notwendig, bei diesen Betrachtungen einen festen chronologischen Ausgangspunkt zu wählen; wir gehen aus von der Abfassungszeit des Markus-Evangeliums; es ist dies glücklicherweise ein Datum, das mit einiger Sicherheit festgelegt werden kann, wenigstens nach unten hin, und zwar aus der eschatologischen Rede (Mk. 13).

Selbstverständlich hat der Evangelist sie in sein Werk aufgenommen nicht nur aus historischen, sondern auch aus praktischen Gründen. Die Frage des Petrus, auf welche sie antworten soll, ist auch die der Gemeinde: „sage uns, wann wird dies sein, und was ist das Zeichen, wenn dies alles vollendet werden soll?“ Das Eigentümliche ist nun folgendes: Petrus fragt nach dem Termin des Tempelunterganges, und Jesus antwortet mit Angabe der Vorzeichen des Weltendes und der Parusie. Dies seltsame Quidproquo hat nur dann einen Sinn, wenn stillschweigend vorausgesetzt ist, daß der Tempel beim Weltende zusammenbrechen wird.[1] Daraus folgt: die Rede hatte den Lesern des Markus nur dann etwas zu sagen, war nur dann für sie aktuell, wenn der Tempeluntergang ebenso noch nicht geschehen war wie der Weltuntergang. Er liegt aber auch noch in weiter Ferne, denn als terminus ante quem non gibt 13, 10 an, daß zuerst das Evangelium allen Völkern gepredigt sein muß. Denken wir an die Lage des Paulus am Ende seines Lebens: da liegt vor ihm Spanien als unbeackertes Missionsland, wir dürfen vielleicht auch sagen: Gallien und Germanien — kurz ein großer Teil der Welt ist noch nicht missioniert; das Ende der Welt und der Untergang des Tempels kann noch nicht so nahe sein. Das *βδέλυγμα ἐρημώσεως* aber ist keineswegs die Zerstörung durch die Römer, sondern es ist der Antichrist, wie ihn Daniel geweissagt hat — der Leser verstehe das Geheimnis! Am Horizont des Markus ist das Belagerungsheer der Römer noch nicht erschienen, er denkt sich das Ende nach den Anweisungen der Apokalyptik, im wesent-

[1] Diese Erkenntnis verdanke ich, wie so vieles andere, Spitta.

lichen ebenso wie der 2. Thessalonicherbrief. Das Datum des Markus ist also vor Ausbruch des Jüdischen Krieges, jedenfalls vor Beginn der Belagerung Jerusalems. Andrerseits setzt es den Tod des Petrus voraus; zwar findet sich im Markus kein auf den Märtyrertod des Petrus bezügliches Vaticinium ex eventu, wie Joh. 21; wohl aber ist die Art, wie Mk. von der Verleugnung des Petrus, von seiner Leidensscheu und dem Satanswort 8, 33 erzählt, nur dann recht verständlich, wenn diese Schmach inzwischen mit Blut abgewaschen ist. Und wenn man 14, 29—31 aufmerksam liest, so klingt doch hier so etwas wie eine Vorhersagung des Martyriums entgegen. Petrus sagt: wenn sie auch alle abfallen werden, so doch ich nicht. Jesus antwortet: in dieser Nacht wirst du mich dreimal verleugnen. Darauf Petrus: wenn ich mit dir sterben soll, werde ich dich sicher nicht verleugnen![1] Ebenso setzt Markus das Martyrium der Zebedaiden voraus. Jakobus starb bereits im J. 44 den Märtyrertod. Daß Johannes mit ihm gleichzeitig gestorben wäre, wie E. Schwartz annimmt, unterliegt zu schweren chronologischen Bedenken, denn zur Zeit des Apostelkonvents Gal. 2 lebt er noch, während von dem Zebedaiden Jakobus keine Rede ist. Dagegen wird er im J. 63 mit dem Herrenbruder Jakobus zusammen gefallen sein, als der Hoherat die Abwesenheit des Prokurators zu einem Blutgerichte benutzte, dem nach Josephus, Ant. XX 9, § 200, Jakobus der Bruder Jesu des sogenannten Christus „und einige andere“ zum Opfer fielen. Die Perikope vom Ehrgeiz der Zebedaiden bei Markus würde von besonderer Aktualität sein, wenn das Martyrium erst vor kurzem stattgefunden hätte.[2] So sind von hier aus die Jahre

---

[1] Lukas hat diese zweite Beteuerung nicht; bei ihm sagt Petrus gleich anfangs 22, 33: Herr, mit dir bin ich bereit, auch ins Gefängnis und in den Tod zu gehen! Dann erst folgt die niederschmetternde Ankündigung Jesu. Mir scheint Markus durch die zweimalige Beteuerung andeuten zu wollen: gewiß, Petrus hat den Herrn verleugnet, aber als es zu sterben galt, hat er ihn nicht verleugnet!

[2] Sollte schon bei Markus eine Verwechselung der beiden Jakobus vorliegen, so daß er den Tod des Herrenbruders Jakobus und des Zebe-

63/64 als obere chronologische Grenze für die Abfassung des Markus-Evangeliums wahrscheinlich gemacht.

Die Schrift des Markus nun stellt eine Auswahl und Bearbeitung einer älteren Überlieferung dar, die zum Teil noch eine freifließende mündliche gewesen sein mag, zum Teil aber sicherlich schon eine schriftlich fixierte war, wie die neueren Analysen zeigen (ich nenne hier außer meiner Arbeit vor allen die scharfsinnige Untersuchung von Wendling). So sicher die letzte Niederschrift auf dem Boden der heidenchristlichen Mission erfolgt ist, so klar ist andererseits, daß die Überlieferung selber älter ist; sie trägt überwiegend palästinischen Charakter.

Ferner ist zu behaupten, daß das Markus-Evangelium bei seinen Lesern bereits eine Kenntnis der Herrenworte, der Lehre Jesu voraussetzt: denn er sagt zwar sehr oft, daß Jesu lehrte, aber gibt fast gar keine Exposition dieser Lehre. Ich behaupte nun nicht gerade, daß Markus die aus Mtth. und Lk. zu rekonstruierende Quelle kenne und voraussetze — obwohl sehr viel dafür spricht; besonders Wendling hat hierfür gute Beweise gebracht — wohl aber, daß in seinem Leserkreise eine feste Überlieferung von Herrenworten verbreitet war.

Das Ergebnis dieser Betrachtung ist: das Markus-Evangelium beweist, daß in den heidenchristlichen Gemeinden seines Kreises eine Kunde nicht nur von Herrenworten, sondern auch von Erzählungen aus dem Leben Jesu vorhanden war. Ich wiederhole: wir sehen hier nur in einen Strang der Überlieferung hinein, vielleicht oder wahrscheinlich den in Rom bekannten. In Korinth oder Ephesus mögen andere Erzählungen, vielleicht auch andere Herrenworte bekannt gewesen sein. Wir müssen dankbar sein, daß wir wenigstens diesen Ausschnitt kennen.

Vor allem ist nun wichtig, daß im Markus-Evangelium zwei Auffassungen der Person Jesu nebeneinander stehen.

daiden Johannes als eine Erfüllung dieser Weissagung des Herrn angesehen hätte? Die Feier des Martyriums des Jakobus und Johannes im syrischen Martyrologium beruht vielleicht auch schon auf dieser Verwechselung.

Für den Evangelisten ist Jesus Christus, wie er in der Überschrift sagt, vor allem der Sohn Gottes oder der Menschensohn, dessen eigentliche Mission darin besteht, sein Leben als Lösegeld für viele dahinzugeben, um dann auferweckt zu werden und auf den Wolken des Himmels wiederzukehren. Man darf sagen: der Evangelist steht auf dem Boden des Christus-Kultus der heidenchristlichen Gemeinden. In dem von ihm mitgeteilten Stoff aber überwiegt die Auffassung, daß Jesus — wie es in der Erzählung immer heißt — ein gewaltiger *διδάσκαλος* war, der, den Schriftgelehrten überlegen, mit Geist und Kraft ausgerüstet, die Dämonen austrieb. Dies Nebeneinander ist nun aber nicht nur für Markus bezeichnend, sondern auch für die Gemeinden: im Besitz dieser Erzählungen haben sie niemals das Bewußtsein verloren, daß der himmlische Herr, dem sie dienen, dieselbe Persönlichkeit war, die einst in Galiläa und Jerusalem als geistesmächtiger Lehrer und Prophet und als Träger göttlicher Macht gewirkt hat. Diese Vorstellung ist sogar im Johannes-Evangelium noch vorhanden, obwohl sie eigentlich zur Idee des inkarnierten Logos kaum noch paßt.

Die Vorstellung von einem *διδάσκαλος* wird übrigens auch durch die Herrenworte lebendig erhalten; ein großer Teil ist so spezifisch jüdisch und persönlich gefärbt, daß schon dadurch dem Gedanken einer zeitlosen übergeschichtlichen Offenbarung entgegengewirkt und eine Art „historischen" Gefühls immer wachgehalten wird.

Welche von beiden Schichten der Darstellung ist nun die ältere? Der Versuch von Smith, die menschlichen Züge des Bildes als die jüngeren, das göttliche Element als den älteren Grundton aufzufassen, das Ganze als einen in der Vermenschlichung begriffenen Mythos, ist erstaunlich kühn, und vielleicht unterzieht sich jemand einmal der Mühe, ihn im einzelnen zu widerlegen. Jedenfalls aber ist die menschliche Schicht in dem Markus-Evangelium der 60er oder 70er Jahre vollkommen ausgeprägt.

So erhalten wir hier auf unsere Frage, ob und in welcher Weise das Bild der menschlichen Persönlichkeit auf die heiden-

christlichen Gemeinden gewirkt haben könne, eine Art indirekter Antwort. Denn die Auswahl der Stoffe und die Art der Erzählung kann uns zeigen, welche Auffassung der Persönlichkeit bei Lehrern und Hörern vorgeherrscht hat. Hier ist nun vor allem einiges Negative zu bemerken. In der alten Überlieferung herrscht noch weniger als in dem geschriebenen Evangelium ein historisch-biographischer Pragmatismus; sie ist kein organisches Ganzes, sondern besteht aus Stücken; es handelt sich um didaktische Stoffe, Lehranekdoten — ähnlich wie im Talmud. Die Frage nach den inneren geschichtlichen Zusammenhängen wird nicht gestellt, von Vorgeschichte, Einflüssen, Entwicklung ist keine Rede; es fehlt also an der eigentlich biographischen Absicht, insbesondere fehlt das psychologische Interesse; der Begriff der Individualität ist für diese Menschen noch nicht entdeckt; soweit es auf sie ankam, ist für unsere Frage nach der individuellen Anlage und den persönlichen Besonderheiten Jesu so gut wie alles verschüttet. Ja, es fehlt sogar der Versuch, etwa in der Weise der peripatetischen Biographie, das Ethos der Persönlichkeit zur Anschauung zu bringen, indem man sie an einem Ideal von Tugenden mißt.

Wir erwarteten, daß aus dem Leben Jesu eine Art Unschuldsbeweis geführt worden wäre. Dies ist nur in sehr begrenztem Maße der Fall. Wie bei Paulus und im 1. Petrusbriefe die Sündlosigkeit Jesu mehr dogmatisch vorausgesetzt als behauptet oder gar anschaulich gemacht wird, so auch im Evangelium. Sittliche Eigenschaften werden überhaupt nicht namhaft gemacht. Ja, die Vollkommenheit wird sogar von Jesus selber in Abrede gestellt (niemand ist gut). Dagegen hat die Überlieferung ein Interesse daran, den Unschuldsbeweis zu führen gegenüber bestimmten zeitgeschichtlichen Vorwürfen. Im Zinsgroschengespräch wird gezeigt, daß Jesus kein Revolutionär war. Seine Stellung in der Messiasfrage (Caesarea, Einzug, Messiasfrage des Hohenpriesters) zeigt, daß er kein politischer Usurpator war. Das Wort von der Tempelzerstörung bleibt unwiderlegt. Zwar wird ihm in

unserem Markus-Text die Spitze abgebrochen durch geistige Deutung (χειροποίητον-ἀχειροποίητον), aber dies ist sicher nicht das Ursprüngliche. Jesus schweigt zu diesen und den vielen anderen Anklagen, die mangels Übereinstimmung der Zeugen ohne weiteres zu Boden fallen. Dies Schweigen Jesu ist im Sinne des Markus vielleicht nicht so sehr ein Zeichen der Geduld und des Vertrauens Jesu auf den himmlischen Richter, wie der 1. Petrusbrief es auslegt, als vielmehr der Ausdruck dafür, daß Jesus über diese Vorwürfe erhaben ist. Die Gestalt hat hier etwas von den Zügen des stoischen Weisen.

Dagegen fehlt es völlig an einer positiven schwärmerischen Verherrlichung seines sittlichen Wesens. Es wäre doch auch möglich gewesen, daß man Geschichten produziert hätte, in denen z. B. seine Keuschheit leuchtend hervorgehoben wäre, z. B. eine Versuchungsgeschichte mit sinnlichen Verlockungen aller Art — es ist sehr bezeichnend, daß man derartiges an ihn nicht heranzubringen gewagt hat; der Gedanke, ihn etwa als Vorbild jungfräulichen Lebens aufzustellen, lag offenbar noch ganz fern. Überhaupt kann man nicht sagen, daß die Gestalt gezeichnet ist mit der Absicht, ihn der Gemeinde als sittliches Vorbild vorzustellen. Für den Evangelisten Markus ist dieser Gedanke ohnehin ganz ausgeschlossen; der Sohn Gottes kann für Menschen kein Vorbild sein. Aber auch die ältere Überlieferung hat offenbar den Abstand des Propheten, der dem Volke Gottes Willen zu verkündigen hatte, von dem menschlichen Niveau schon sehr stark empfunden. Nur in einer Beziehung wird das Vorbild Jesu stark betont: er ist der Führer und Vorgänger der Jünger im Leiden und Tode. Hier ist besonders die Gethsemane-Szene wichtig. Aber wir müssen sie in einem anderen Sinne und mit anderem Akzent lesen, als wir gewöhnlich tun. Wir betonen hier das rein menschliche Erschauern vor dem Entsetzlichen und das Sichhindurchringen zur Ergebung in Gottes Willen; der Erzähler will vielmehr zeigen, wie hart und wunderlich doch die Zumutung Gottes an seinen Erwählten war; aber er hat sich den-

noch ihr gebeugt — das ist der „Gehorsam bis zum Tode“, von dem Paulus (Phil. 2, 8) redet; das Pathos dieses Zuges liegt für den Evangelisten darin, daß es der Sohn Gottes ist, der sich ins Todesleiden hineinbegibt. Immerhin ist dies eins der Stücke des Evangeliums, von denen immer eine unmittelbare erbauliche Wirkung ausgegangen sein wird, vielleicht weniger die der Rührung und Ergriffenheit, als die des Anspornes zur Bereitschaft des Mitleidens mit Christus.

Wir bemühen uns heute, aus den Evangelien die Züge des religiösen Lebens Jesu, seiner Frömmigkeit, herauszuholen. Aber die Überlieferung geht nicht darauf aus, dies zur Anschauung zu bringen; erst Lukas, der überhaupt an der Beseelung des Bildes durch allerlei weiche und menschliche Züge gearbeitet hat, hebt das Beten Jesu oft hervor. Was wir in dieser Beziehung zu finden glauben, liegt im Stoff und leuchtet ungewollt aus ihm hervor, z. B. aus solchen Erzählungen wie der Flucht am Morgen, dem Gottvertrauen des im Boote Schlummernden, der Zuversicht im Hause des Jairus — aber für den Erzähler haben diese Züge, die uns so wichtig sind als Spuren menschlicher Frömmigkeit des Gotteskindes, eine ganz untergeordnete Bedeutung und einen anderen Akzent: für den Beherrscher der Wogen und des Todes ist solcher Glaube etwas Selbstverständliches, und die Flucht vor dem Wundertun hat für Markus einen anderen Sinn als für uns. So muß die Exegese der Evangelien wohl unterscheiden zwischen der Bedeutung, welche die Stoffe für die damalige Gemeinde hatten und dem, was wir an geschichtlichem Licht für die Persönlichkeit Jesu daraus empfangen können.

Ein besonderes Beispiel ist die Versuchungsgeschichte. Gewiß ist es hochbedeutsam, daß man überhaupt gewagt hat, den Begriff der Versuchung an Jesus heranzubringen — auch in einem Logion kommt er vor (Lk. 22, 28), und im Hebräerbrief ist er erbaulich verwertet (4, 15 „in allen Stücken versucht wie wir“). Aber auch hier ist der Akzent ein anderer als bei unserer Betrachtung: wir erkennen darin den Rest einer noch rein menschlichen Betrachtung; die alte Überlieferung will sagen:

wie groß, daß auch er versucht worden ist. Daß er die Versuchung überwunden hat, ist sozusagen dogmatisch selbstverständlich; die Vorbildlichkeit dieses Kämpfens ist schon dadurch erheblich eingeschränkt, daß der Inhalt der Versuchung sich unter gewöhnlichen menschlichen Verhältnissen gar nicht wiederholen kann; denn es handelt sich um die unwiederholbaren Versuchungen des Messias, des Sohnes Gottes. Die Erzählung hat weniger ethisch-paraenetischen als apologetisch-didaktischen Charakter (vgl. Schr. NT. zu Mth. 4, 1) — sie will zeigen, daß Jesus der Messias war, obwohl oder gerade weil er dem populären jüdischen Messias-Ideal nicht entsprochen hat. Hätte er es getan, so wäre er ein vom Teufel inspirierter Pseudo-Messias gewesen. Freilich bietet sie ungewollt einen Beitrag zur religiösen Charakteristik Jesu, indem sie plastisch veranschaulicht, wie Jesus in allen Stücken sich nur vom Willen Gottes leiten lassen wollte; er braucht kein Brot, weil er vom Worte Gottes lebt; er hat das große Messias-Wunder nicht getan, weil er Gott nicht versuchen wollte; er hat das politische Messias-Ideal verschmäht, weil er seine Krone von Gott und nicht vom Teufel haben wollte — darum hat er auf Gott gewartet und alle Aufforderungen, sich selbst zum Könige zu machen, zurückgewiesen — darum, so dürfen wir im Sinne des Paulus fortfahren, hat ihn auch Gott erhöht! Gewiß hat dieses Bild auch unmittelbar erbaulich auf die Gemeinden wirken können, indem es einen Blick in die gottergebene Seele Jesu eröffnet, aber dies war sozusagen ein Nebenerfolg, an den der Erzähler wenigstens nicht in erster Linie gedacht hat.

Die Liebe Jesu zu den Zöllnern und Sündern, zu den Kindern und zu den Armen spricht eine unmittelbar gewinnende Sprache zu den Gemeinden, die sich zum großen Teil aus niederen Volksklassen zusammensetzen; die neue Religion hat ihnen Mut zum Leben gemacht, hat sie geadelt und ihnen eine herrliche Zukunft versprochen; daß das alles völlig im Sinne ihres Herren ist, das leuchtet aus diesen Geschichten und Worten hervor. Die Gnade Christi, von der Paulus spricht, seine Absicht,

dem Bußfertigen Sünden zu vergeben, wird durch Worte und Handlungen Jesu aufs eindringlichste veranschaulicht. So dienen diese Stoffe dazu, das Vertrauen zu dem Evangelium von der Sündenvergebung zu wecken und zu stärken. Wer in ihnen zu Hause ist, der kann gar nicht anders, als sich den himmlischen *κύριος* so vorstellen, wie der irdische Jesus war, milde, liebevoll, hilfsbereit.

Dazu dienen auch die Heilungsgeschichten. Der Herr, der einst sich nicht genug tun konnte, allen Leidenden zu helfen, der schon damals ein mächtiger „Heiland" war — wie sollte er nicht auch jetzt noch Glauben und Gebet erhören, wenn es um Krankheit des Leibes und der Seele geht, ja von dem Überwinder des Todes erwartet man auch, wenn nicht gerade Totenerweckung, so doch Rettung vor dem Tode. Es ist durchaus falsch gedacht, daß alle diese Geschichten nur Darstellungen des Gottes Jesus seien, der Sünden vergibt und heilt, und daß sie symbolisch seien: nie und nirgends geschehen, weil sie eben immer geschehen. Die Überlieferung und die Evangelisten haben es nicht so gemeint; sie wollen sagen, was Jesus einst getan hat. Aber freilich, was er damals tat, das wird er immer wieder tun, als himmlischer *κύριος* erst recht. Darum ist es auch falsch, die Exorzismen Jesu so aufzufassen, als ob die Erzähler darin den Sieg der Jesus-Religion über den Polytheismus allegorisch darstellen wollten — sie erzählen natürlich Geschichten, die sie für „historisch" halten. Aber das ist allerdings richtig, daß die Gemeinden, als sie sie hörten, aus ihnen die Kraft und den Mut schöpften, mit dem Namen Jesu allen bösen Geistern zu Leibe zu gehen, und daß sie in dem Wirken Jesu den Anfang des großen Kampfes gesehen haben, in dem sie jetzt immer noch mitten inne stehen. Darum ist anzunehmen, daß die alten Gemeinden auf die Wundergeschichten, z. B. auch die Erzählung vom leeren Grabe, das höchste Gewicht gelegt haben; sie waren eine Beglaubigung für ihren Glauben, bewiesen sie doch, daß Jesus wirklich der Sohn Gottes war, mag man diesen Begriff nun mehr adoptianisch aufgefaßt haben oder in paulinischem Sinne. In diesem Zusammenhang haben auch

solche Geschichten, wie die vom Hauptmann unter dem Kreuz oder andere, in denen der Glaube der Menschen an Jesus hervortritt, für sie als Beweisstücke gewirkt und insofern erbaulich, glaubenstärkend.

Wir möchten nun wissen: hat die alte Überlieferung die Absicht gehabt, das, was wir die persönliche Größe Jesu nennen, das menschlich Überragende zum Ausdruck zu bringen; ist das überhaupt von Erzählern wie Hörern empfunden worden? Darf man sagen, daß auch die späteren Gemeinden so wie die ersten Jünger von dieser Persönlichkeit als solcher hingerissen, über sich selbst hinausgehoben, überwältigt worden sind? Hier ist nun der Punkt, wo wir durchaus die Einmischung moderner Empfindungsweise vermeiden müssen.

Die Überlieferung hat sehr stark die Unabhängigkeit Jesu von seiner Umgebung betont, seine Freiheit vom Gesetz und jüdischer Enge und Buchstäblichkeit. Aber sie tut das aus antijudaistischem, antinomistischem Interesse, nicht um die Freiheit und Größe des Charakters Jesu damit zu illustrieren; in den Streitgesprächen mit den Gegnern tritt seine Überlegenheit über die Schriftgelehrten deutlich hervor, und es macht dem Erzähler Freude, das zu zeigen — aber das liegt mehr an seiner tieferen *γνῶσις* als an der Persönlichkeit. Den persönlichen Eindruck auf die Gegner deutet Markus allerdings gelegentlich an: sie bewunderten ihn, niemand wagte ihn mehr zu fragen, man fand, er habe trefflich geantwortet (12, 17. 34. 28); sogar die Gegner gestehen, daß er wahrhaft sei, und sich um keinen Menschen kümmere; er sieht die Person nicht an, sondern lehrt den Weg Gottes der Wahrheit gemäß (12, 14). So wird auch sonst sein Wesen anschaulich durch seine Wirkung auf die Menschen: „wie sich die Kleinstädter an seiner Weisheit ärgern, wie die Gegner die Erfolge, die sie nicht leugnen können, durch Lästerung verdächtigen, wie die Schriftgelehrten alle Künste aufbieten, um ihn zu fangen und doch nicht wagen, Hand an ihn zu legen (14, 49), wie es so schwer war, eine Anklage zu konstruieren, und wie Pilatus und das Volk nur mit Mühe gegen ihn gestimmt werden

konnten. Wie das Volk tagelang bei ihm ausharrt (8, 2), wie Petrus auch von dem Verhafteten nicht lassen kann, wie die Jünger im Boot den Schlafenden wecken, die Anhänglichkeit der Frauen, die bis zum Kreuze mitgehen, die Überschwenglichkeit der Salbenden, Maria zu seinen Füßen, das naive Verfahren der Blutflüssigen, der Kananäerin, des Hauptmanns, das Herandrängen der Leidenden an ihn" — das alles zeigt die Macht, die er über die Menschen hatte. Ich sehe hier ab von den teilweise übertriebenen, manierierten Zügen, die Markus allein hat, in denen seine Anziehungskraft als eine geradezu magische geschildert wird, so daß die Menschen sich stürmisch auf ihn stürzen (3, 10f.; 5, 6; 10, 17. 50), der Volksandrang ein geradezu beängstigender ist (1, 33; 2, 1f.; 3, 9. 20; 6, 31); er selbst in unheimlicher pneumatischer Erregung, so daß er lähmendes Staunen und Angst um sich verbreitet (10, 32; 3, 20f.), dann auch wieder in starkem Affekt (35; 7, 33; 8, 2. 12; 10, 14. 16. 21). Das alles ist Sondereigentümlichkeit des Schriftstellers und war wohl kaum schon in der vorherliegenden Überlieferung vorhanden. Er hat das, was schon in dem Stoff selber liegt, gesteigert, unterstrichen. Aber auch nur er: Matthäus und Lukas haben das alles nicht. Für den Charakter der alten Überlieferung ist es bezeichnend, daß sie die Macht Jesu über die Menschen nur aus dem Stoff selber ahnen läßt, daß sie aber nicht darüber reflektiert. Und darin zeigt sich ein Hauptunterschied von unserer Betrachtung. Wir legen das höchste Gewicht gerade auf diese ungewollt sich darstellende Überlegenheit und Anziehungskraft, gerade darin erkennen wir seine überragende Größe; wir erklären das psychologisch, reden von suggestiver Persönlichkeitsgewalt oder wie wir es ausdrücken möchten. Für die alte Überlieferung d. h. für die alten Gemeinden existieren diese Kategorien gar nicht: wenn wir aus den Wirkungen auf die Persönlichkeit zurückschließen, so ist es dort gerade umgekehrt. Es ist selbstverständlich, daß der nunmehr Erhöhte auch schon auf Erden mehr Macht und Weisheit gehabt als die Menschen. Das liegt nicht

in der psychologischen Organisation seiner Persönlichkeit, sondern daran, daß „Gott mit ihm war“ (Apg. 10, 38), daß er „göttliche Vollmacht hatte“ (Mk. 1, 22), daß er „den Geist Gottes“ hatte — kurz an übermenschlichen Faktoren. Hier liegt der Hauptunterschied zwischen den späteren Gemeinden und den ersten Jüngern: diese haben unmittelbar unter der Gewalt der Seele Jesu gestanden und unter diesem Eindruck ihm das Höchste zugetraut; die Späteren, die nicht mehr in unmittelbarer Fühlung stehen mit der geschichtlichen Person, haben ihren Glauben an ihn aus anderer Quelle, und weil sie glauben, darum werden sie ihre Überzeugung auch in jenen Erzählungen bestätigt gefunden haben: schon sein Leben spricht dafür, daß er der Sohn Gottes war. Und so färbt sich die Überlieferung immer mehr dahin um, daß er überhaupt kein Mensch mehr war im vollen Sinne, sondern ein über der Erde wandelnder Gott, dem göttliches Wissen und göttliche Macht nach Bedarf zur Verfügung steht — womit die psychologische Betrachtung überhaupt zurücktritt. Schon Markus steht für seine Person auf diesem Standpunkt und, je weiter das Evangelienbild sich entwickelt, um so stärker tritt das hervor. Obwohl das hundertmal im einzelnen exakt bewiesen ist, konnte die ungeheuerliche Hypothese aufgestellt werden, daß auch in dem Bilde der Evangelien das Göttliche die Grundfarbe sei und die menschlichen Züge erst allmählich mehr und mehr aufgetragen und herausgearbeitet seien; vieles, was uns menschlich erscheine, sei in Wahrheit nur symbolisch-allegorische Einkleidung göttlicher Funktionen des Gottes Jesus. Gerade der Entwicklungsgang der Evangelien-Literatur zeigt, daß die Überlieferung nicht aus dem Mythos entstanden ist — sonst müßte sie mit der Menschwerdung, dem Herabstieg vom Himmel beginnen, und die Höllenfahrt sowie der Kampf und Sieg über die Geisterwelt beim Aufstieg in den Himmel dürfte nicht fehlen. Gerade das Umgekehrte ist aber der Fall: je jünger die Evangelienschriften sind, um so stärker setzt sich das mythische Gerank an, und in den Apokryphen ist es am reichsten.

Wir fassen zusammen: Die Entstehung des ältesten Christentums, des judenchristlichen Messiasglaubens geht auf eine Wirkung der Persönlichkeit Jesu auf seine Jünger zurück; der Jesus-Kultus der Urgemeinde hat seine persönliche Wärme und Überzeugungskraft in der Belebung der Gestalt des himmlischen *κύριος* durch die Züge des Erinnerungsbildes von Jesus. Auch das Evangelium von Paulus ruht auf der Überzeugung, daß der himmlische *κύριος* dieselbe Person ist mit dem Jesus, der sich in unerhörter Liebe und Demut für uns ans Kreuz gegeben hat, und sein Glaube ist zu einem Teil wenigstens auch Nachfolge in der Selbstverleugnung und Leidensbereitschaft Jesu. Seine Christologie freilich ist nicht nur reich an gnostisierenden mythologischen Zügen, die mit dem irdischen Jesus nichts zu tun haben, sondern auch an philosophischen Begriffen, die in der geistigen Umwelt bereit lagen. Aber auch Paulus ist sich stets bewußt geblieben, daß der himmlische Gottes-Sohn, der himmlische Mensch sein Erlösungswerk nur vollbringen konnte, indem er in der Gestalt des irdischen und geschichtlichen Jesus auftrat. Wie weit sein persönlicher Glaube auf einer näheren oder ferneren Kenntnis, auf einem Eindruck von der Persönlichkeit Jesu beruht, ist eine strittige Frage; kein Zweifel aber kann sein, daß er so viel von ihm gewußt hat, um den Satz, er eben sei der Sohn Gottes, mit freudiger Überzeugung und gutem Gewissen vertreten zu können. Der Glaube der heidenchristlichen Gemeinden ruhte in erster Linie sicherlich nicht auf solchem persönlichen Eindruck, sondern auf dem Enthusiasmus der Sendboten und auf der Überzeugungskraft ihrer Botschaft. Aber wie sie allezeit das historische Bewußtsein gehabt haben, daß der *κύριος χριστός* eben jener Jesus war, der in Jerusalem gestorben ist, so hat die Kunde von seinem Leben diesen Glauben zu stärken vermocht; auch sie haben sich das Bild des Erhöhten durch die Züge des irdischen Jesus veranschaulicht und aus seinen Worten und seinem Leben, namentlich aus seiner Leidensbereitschaft die Kraft zum Leiden und Martyrium, zu weltüberwindendem Glauben geschöpft.

Christliches und angeblich Christliches im Mahābhārata, mit besonderer Berücksichtigung der Entstehung des Krischnaismus

Von **Richard Garbe** in Tübingen

Wie wir jetzt wissen, hat das Mahābhārata zwar seinen ungeheuren Umfang in der Hauptsache allmählich in der Zeit vom 4. Jahrhundert v. Chr. bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. gewonnen[1], aber es enthält doch nicht nur Stücke, die vor diesem Zeitraum entstanden sind, sondern auch noch einzelne Zusätze aus späterer Zeit. Die Ansicht Georg Bühlers, daß das Mahābhārata so, wie es uns vorliegt, im 6. oder 7. Jahrhundert zum Abschluß gekommen ist, wird heute kaum mehr bestritten. Die historische Möglichkeit dafür, daß christliche Elemente in unsern Mahābhāratatext eingedrungen sind, ist also unzweifelhaft zuzugeben; aber es findet sich nur ein einziges Stück, von dem mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit behauptet werden darf, daß es die Bekanntschaft mit christlichen Lehren und dem christlichen Kultus verrate. Das ist die Legende von dem Śvetadvīpa, der „weißen Insel" oder der „Insel (d. h. dem Lande) der Weißen" Mbh. XII, Cap. 337, 338 (ed. Calc.).

Alle kompetenten Beurteiler stimmen darin überein, daß dieses Stück seinem ganzen Charakter nach zu den letzten Einschiebseln des großen Epos gehört. Kennedy[2] setzt es in das

---

Abkürzungen: *ERE* = Encyclopaedia of Religion and Ethics.
IA = Indian Antiquary.
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.

[1] Winternitz *Geschichte der indischen Litteratur* I 389 ff., besonders 396, 403. [2] *JRAS* 1907, 481.

5. oder 6. Jahrhundert; ich glaube mich auf Grund der weiter unten anzustellenden Erwägungen für das 6. Jahrhundert entscheiden zu müssen und lege Wert auf die Feststellung, daß diese für meine Erklärung des Stückes notwendige Datierung mit kritischen Gründen nicht anzufechten ist. Wenn der Abschnitt wirklich ein Zeugnis für Berührungen des Brahmanismus mit dem Christentum enthält, so liefert er zugleich einen Beweis dafür, daß zu der Zeit und in dem Lande, wo die endgültige Redaktion des Mahābhārata stattfand — im Innern von Nordindien — noch keine nennenswerte Kenntnis von den Lehren, dem Kultus und dem Gemeindeleben des Christentums vorhanden war; denn sonst hätte dieses dem Verfasser der Śvetadvīpa-Episode nicht als etwas so Fremdartiges und Wunderbares erscheinen können.

Ich muß vorausschicken, daß keineswegs alle Fachgelehrten die christliche Grundlage der Śvetadvīpa-Legende anerkennen, sondern daß Barth[1], Hopkins[2] u. a. in ihr lediglich ein Erzeugnis dichterischer Phantasie erblicken. Ich selbst habe früher diesen Standpunkt vertreten[3] und bin erst neuerdings zu der Überzeugung gelangt, daß Lassen[4], Weber[5], Grierson[6], Kennedy[7] u. a. mit Recht in dem Abschnitt die Spuren einer Bekanntschaft mit dem Christentum finden.

Der Inhalt der Legende ist kurz zusammengefaßt folgender. Das Mahābhārata erzählt in dem ersten der beiden angeführten Kapitel, daß der weise Nārada nach dem Śvetadvīpa gelangt sei und von dort die ihm durch den Gott Nārāyaṇa verkündete

---

[1] *Religions de l'Inde* 132.

[2] *Religions of India* 431, 432; jedoch hält Hopkins *India old and new* 161, eine rein äußerliche, durch eine Reise hervorgerufene Beziehung zu Christen in Herat oder Merv für möglich.

[3] Übersetzung der *Bhagavadgītā*, Einl. 30.

[4] *Indische Altertumskunde* II² 1118/9.

[5] An zahlreichen Stellen, s. meine Übersetzung der *Bhagavadgītā*, Einleitung 30, Anm.

[6] *ERE* II 549a und anderweitig. [7] *JRAS* 1907, 481ff.

Pāñcarātralehre (von der später gehandelt werden muß) mitgebracht habe. In dem zweiten Kapitel legen die drei Söhne Brahmans: Ekata, Dvita und Trita (die Namen sind Zahlworte: Nr. Eins, Zwei und Drei) nebst den sieben Ṛṣis den gleichen Weg zurück. Der Śvetadvīpa liegt in einer Entfernung von mehr als 32 000 Meilen (yojana) nordöstlich (Mbh. XII. 12 703) oder nördlich (v. 12 774) von dem Berge Meru, am Nordrande des Milchmeeres. Die weißen helleuchtenden Bewohner dieses Landes sind übernatürliche Wesen; sie haben keine Sinnesorgane, leben ohne Nahrung, sind herrlich duftend und sündlos, sie blenden mit ihrem Glanz die Augen sündhafter Menschen und sind noch mit anderen fabelhaften Eigentümlichkeiten (wie vier Hoden, 60 normalen Zähnen und acht Fangzähnen, v. 12 706) begabt. Diese übermenschlichen Wesen verehren den einen unsichtbaren Gott Nārāyaṇa im Herzen mit leise gemurmelten Gebeten und mit stets gefalteten Händen (v. 12 787) und sind von der höchsten Liebe zu ihm erfüllt (v. 12 798). Niemand unter ihnen hat eine hervorragende Stellung, sondern alle genießen das gleiche Ansehen (v. 12 790). Diese letzten Angaben machen in der Tat den Eindruck, daß ihnen die Berührung mit einer christlichen Gemeinde zugrunde liegt; aber eine Schilderung des Abendmahlsdienstes, die Grierson in dem Kapitel hat finden wollen[1], habe ich nicht entdecken können.

Die ganze Śvetadvīpa-Legende ist voll von unerhörten Phantastereien, hinter denen aber doch eine wirkliche Kunde von einem christlichen Lande zu stecken scheint. Dafür spricht außer den eben angeführten Zügen kultischer und sozialer Art die Angabe der Himmelsrichtung (Nordosten oder Norden), in welcher der Śvetadvīpa liegen soll. Albrecht Weber hat trotz dieser deutlichen Angabe mit fast unbegreiflicher Hartnäckigkeit jahrzehntelang die Auffassung vertreten, daß der Bericht des Mahābhārata nur dann verständlich werde, wenn man in ihm

[1] Pratāpa Chandra Rāy's *Mahābhārata-Übersetzung, Śāntiparvan*, Vol. II p. 752 Anm., Grierson *JRAS* 1907, 816.

Traditionen über Reisen indischer Frommen nach Alexandrien und über ihre dort erlangte Bekanntschaft mit dem Christentum erkenne. Alexandria kann natürlich der Lage nach gar nicht in Betracht kommen, und über andere ganz unsinnige Lokalisierungen will ich kein Wort verlieren. Lassen hat, der Wahrheit jedenfalls näher als Weber kommend, vermutungsweise an Parthien gedacht[1], wo einige Brahmanen das Christentum kennen gelernt und von wo sie einige christliche Lehren nach Indien gebracht haben mögen; aber seine Begründung mit dem Alter der Überlieferung, daß der Apostel Thomas in diesem Lande das Evangelium verkündet habe, ist hinfällig.

Neuerdings hat Kennedy den Versuch gemacht, die Lage des Śvetadvīpa genauer zu bestimmen.[2] Er geht davon aus, daß die Angaben über seine Lage für ein ganz imaginäres Land zu bestimmt seien; sie könnten nur auf ein Land jenseits der großen Gebirgszüge hinweisen, d. h. auf Baktrien oder wahrscheinlich auf eine noch weiter nördlich gelegene Gegend, vielleicht auf das Ufer des Sees Issyk-kul „where there is abundance of frozen sea“, wodurch offenbar das mythische Milchmeer erklärt werden soll. Die letzte Vermutung begründet Kennedy damit, daß an dem Südrande des Issyk-kul zahlreiche nestorianische Gemeinden ansässig gewesen seien.

Nun kann aber der Issyk-kul bei dem Versuch der Identifizierung des indischen „Milchmeeres“ aus folgenden Gründen gar nicht in Betracht kommen. Dieser See liegt erstens nicht so weit von Indien ab, wie man es nach den Angaben des Mahābhārata über die ungeheure Entfernung erwarten müßte; zweitens ist er nicht so groß, um die Vorstellung eines Meeres zu erwecken; und drittens friert er wegen seines auffallend warmen Wassers nicht zu. Das kirgisische Issyk-kul bedeutet „warmer See“, ebenso wie seine chinesische Bezeichnung She-chaj. Die „abundance of frozen sea“ kann also keinesfalls ausreichen, um den See im Winter einer milchigen Fläche ähnlich erscheinen zu lassen.

[1] S. oben S. 517 Anm. 4. [2] *JRAS* 1907, 482.

Viel größeren Anspruch auf Identität mit dem indischen Milchmeer scheint mir der entferntere Balchaschsee[1] zu haben, der heute etwa 20000 Quadratkilometer bedeckt, also ungefähr die Größe des Königreichs Württemberg besitzt. Balchaschi Nor ist kalmückische Bezeichnung und bedeutet „großes Wasser“. Verschiedene Anzeichen sprechen dafür, daß da, wo heute der Balchaschsee liegt, sich früher zeitweilig ein noch viel größerer See ausgebreitet hat.

Der Gedanke, daß der Balchaschsee das indische Milchmeer sei, wird durch seinen kirgisischen Namen Ak-Dengis „weißes Meer“[2] nahegelegt. Dieser Name wird schwerlich daher kommen, daß der See von Ende November bis Anfang April mit Eis bedeckt ist, sondern folgenden Grund haben. Der Balchaschsee ist außerordentlich seicht und hat nach den Messungen des russischen Geographen L. S. Berg, der den See erstmals etwas genauer im Sommer 1903 untersucht hat, eine Maximaltiefe von nur 11 m. Diese größte von Berg gemessene Seetiefe liegt in der Westhälfte, und wenn auch nach anderen anscheinend zuverlässigen Angaben im Osten Tiefen bis zu 20 m vorkommen sollen, ist der See doch im Durchschnitt viel weniger tief; insbesondere die Südwestecke und das ganze Südufer sind äußerst flach. Berg bezeichnet das Wasser als trüb[3], frühere Berichterstatter nennen es klar. Aber dieser Widerspruch hat nichts zu bedeuten; denn das Wasser eines so seichten Süßwassersees muß bei bewegter Luft bis zum Grunde aufgerührt werden und eine milchweiße Farbe annehmen. Das würde also in Verbindung mit der Größe und der Lage des Balchaschsees vortrefflich zu dem indischen Milchmeer stimmen.

Wenn man dann in Betracht zieht, daß die wichtigste der alten innerasiatischen Handelsstraßen von Samarkand über Tasch-

[1] Die Angaben über diesen See verdanke ich der Güte meiner geographischen Kollegen Gradmann und Uhlig.

[2] Egli *Nomina Geographica* (Leipzig 1872) in dem Artikel *Balkaschi Noor*.

[3] A. Woeikow in *Petermanns Mitteilungen*, Bd. 49 (1903) S. 285.

kent nach Kuldscha und Turfan an der Südseite des Balchaschsees vorbeiführte und daß die Nestorianer schon frühzeitig ihre Missionare weit in das innere Asien hineingeschickt haben, so dürfte der Annahme nestorianischer Siedelungen am Balchaschsee im 6. Jahrhundert — ungefähr anderthalb Jahrhunderte nach der im Jahre 411 erfolgten Konstituierung der christlichen Kirche des Sassanidenreiches, von der solche Niederlassungen ausgehen mußten — nichts im Wege stehen. Das durch seine einstmalige Fruchtbarkeit wohlbekannte Siebenstromland am Südostufer des Sees war in früherer Zeit dicht besiedelt; insbesondere sollen sich an den Flüssen Karatal und Ajagus viele Ruinen einer alten Kultur vorfinden. Es liegt die Vermutung nahe, daß diese alten Siedelungen in späterer Zeit Steppenvölkern oder auch der vorschreitenden Versandung zum Opfer gefallen sind.

Herr Professor Th. Nöldeke schreibt mir vom 6. November 1911: „In der Gegend südlich vom Balchaschsee haben sich noch im 13. und 14. Jahrhundert ziemlich große nestorianische Gemeinden befunden. Das wissen wir durch die sehr zahlreichen Grabsteine mit syrischer Schrift und größtenteils auch in syrischer, allerdings entsetzlich mißhandelter Sprache, zum Teil in türkischer, wie denn die Leute ohne Zweifel Türkisch sprachen und Syrisch eben nur als Kirchensprache hatten."[1] Die beiden Orte mit den nestorianischen Kirchhöfen, Pischpek und Tokmak, liegen an den Abhängen des Alexandergebirges ziemlich nahe dem Südzipfel des Balchaschsees.

Daß in jenen Gegenden noch so spät nestorianische Gemeinden mit regulärem Klerus existierten, ist jedenfalls ein Beweis dafür, daß dort der Nestorianismus in früherer Zeit eine blühende Heimstätte gefunden hat.

[1] Chwolson *Syrische Grabschriften aus Semirjetschie*, Mémoires de l'Ac. Impér. des Sciences de St. Pétersbourg, VII Série, Tome XXXIV, Nr. 4 (St. Petersburg 1886), und *Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, Neue Folge, vorgelegt der Akademie am 28. Februar 1896 (St. Petersburg 1897).

Durch alles von mir Angeführte gewinnt die Identität des Balchaschsees mit dem indischen Milchmeer zum mindesten eine solche Wahrscheinlichkeit, wie sie nach Lage der Dinge zu erreichen ist.[1] Ich nehme deshalb keinen Anstand, meine Überzeugung dahin auszusprechen, daß nestorianische Niederlassungen, die im 6. Jahrhundert am Gestade des Balchaschsees bestanden, die Grundlage für die Śvetadvīpa-Legende des Mahābhārata geliefert haben.

Da schon Bardesanes (im Anfang des 3. Jahrhunderts) die Anwesenheit zahlreicher Brahmanen in Baktrien erwähnt[2], so bietet die Annahme keine Schwierigkeit, daß die Nachricht, die der märchenhaft gestalteten Schilderung des christlichen Kultus und Gemeindelebens am Ufer des Milchmeeres zugrunde liegt, über Baktrien nach dem nordwestlichen Indien gebracht worden ist. Von besonderer Bedeutung für das religiöse Leben Indiens ist aber diese Kunde nicht gewesen; denn es handelt sich um keine neue Idee, die mit ihr nach Indien gedrungen wäre. Wie wir später sehen werden, ist die Idee der Gottergebenheit und der Gottesliebe schon in viel früherer Zeit in Indien nachweisbar. Mit der Erzählung vom Śvetadvīpa hat ihr Verfasser nur einen Beleg aus dem Ausland für die Lehre geben wollen, daß die Gottesliebe der sicherste Weg zum höchsten Heile sei. Auch auf die spätere indische Literatur hat die Śvetadvīpa-Geschichte keinen wirklichen Einfluß ausgeübt; nur in einer Legende des Kurmapurāṇa, nach der Śiva im Himalaya seinen vier Schülern Śveta, Śvetāśva, Śvetaśikha und Śvetalohita das Yogasystem vorgetragen hat, und in einer ganz ähnlichen Legende des Vāyupurāṇa kann man entfernte Nachklänge unserer Episode finden.[3] Schwerlich ist mit Weber[4] bei diesen Legenden an eine syrisch-

[1] Wenn meine Identifizierung richtig ist, so muß auch den älteren indischen Sagen von dem Milchmeer, namentlich der von seiner Quirlung, schon eine dunkle Kunde vom Balchaschsee zugrunde liegen.

[2] Bei Eusebius *Praepar. Evang.* VI 10 (ed. Gaisford, Vol. II p. 83).

[3] Lassen *Indische Altertumskunde* II² 1119, Wilson *Selected Works* III 148 f.

[4] *Indische Studien* I 421 Anm., II 398, *Kṛishṇajanmāshṭamī* 322.

christliche Mission, die sich im Himalaya niedergelassen hätte, zu denken. Noch geringere Bedeutung als diese Legenden hat die Tatsache, daß in dem modernen Krischna- und Rāmaritual und in dem ganz jungen Kommentar Svapneśvaras zu den Śāṇḍilyasūtras auf die Śvetadvīpa-Geschichte Bezug genommen wird.[1] Es ist eine maßlose Überschätzung, wenn Weber[2] sagt, es könne kaum noch einem Zweifel unterliegen, daß die jetzige Krischnaverehrung in Indien wesentlich auf jenen Pilgerreisen beruhe, von denen uns die Kunde in der Śvetadvīpa-Geschichte erhalten ist.

Ich habe zu Anfang gesagt, daß die Śvetadvīpa-Legende das einzige Stück des Mahābhārata sei, in dem mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit christlicher Einfluß angenommen werden könne. Hopkins[3] sieht noch eine ganze Reihe weiterer Möglichkeiten, die aber einer genaueren Prüfung nicht standhalten und zudem auf der irrigen Voraussetzung beruhen, daß christliche Missionare schon von dem ersten Jahrhundert an im nordwestlichen Indien tätig gewesen seien. Vor der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts ist das Vorhandensein von Christen in Indien nicht zu erweisen.

Obwohl Hopkins in verständiger Weise betont, how remarkably similar may be by mere chance the phraseology of different religions (S. 150), und obwohl er die in diesen Worten liegende Warnung durch Anführung mehrerer merkwürdiger Parallelen zwischen dem Veda und dem Alten Testament bekräftigt[4], von denen keine hüben oder drüben in dem Verdacht stehen könne, Quelle oder Nachbildung zu sein, läßt er sich doch durch die von ihm selbst gegebene Warnung nicht abhalten, aus den kühnsten Kombinationen die Möglichkeit eines historischen Zusammenhangs abzuleiten. Er ist offenbar von dem Wunsche erfüllt, christlichen Einfluß im Mahābhārata und besonders in der Bhagavadgītā (wovon anderweitig gehandelt werden soll) zu finden

---

[1] Weber *Kṛishṇajanmāshṭamī* 321. [2] Ebd. 319, 320.

[3] *India old and new* 152 ff.

[4] Zum Teil im Anschluß an Kaegi *Der Rigveda*[2] 63 ff.

und den Krischnaismus möglichst frühzeitig in Abhängigkeit von dem Christentum erscheinen zu lassen. Zwar macht er mehrfach Einschränkungen, wie sie von einem so besonnenen Gelehrten zu erwarten waren, wenn er z. B. S. 159 „kein großes Gewicht auf die Parallelen legt, welche die Möglichkeit christlichen Einflusses nahelegen“ oder sie S. 160 gibt „for what they are worth“; auch ist Hopkins bei der Aufstellung der Parallelen immer sehr vorsichtig im Ausdruck; aber die ganze Darstellung ist doch darauf berechnet, auf Laien eine suggestive Wirkung auszuüben und den Glauben an einen weitreichenden Einfluß des Neuen Testaments auf das Mahābhārata zu erwecken. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes und bei der Beachtung, die Hopkins' Aufsatz in weiten Kreisen gefunden hat, muß ich dagegen entschieden Verwahrung einlegen und darf mich deshalb nicht auf diese allgemeinen Bemerkungen beschränken, sondern muß näher auf die Einzelheiten eingehen, als mir lieb ist.

Bei Hopkins 159 heißt es: „Krishna is a by-name of Vyāsa, the author of the epic (in so far as the arranger of the mass may be called author), who, though not identified with Krishna as Supreme God, is himself divine, and is described as '*the unborn* (that is, the eternal) *and ancient one, the only son of God, born of a virgin, very part, ança of God.*' He is a figure unknow till the end of the epic, and even his name Vyasas, *vyāsas*, has a certain similarity with *iēsos.*“[1] Vyāsa ist aber ein gut indisches Wort und bedeutet „der Ordner“; der diesen Namen tragende Seher gilt nicht nur als der Ordner der Massen des Mahābhārata, sondern auch als der der vier Veden und als der Verfasser der Purāṇas. Nicht nur der Schluß des zitierten Satzes, wo aus einer belanglosen zufälligen Wortähnlichkeit, wie sie mit Leichtigkeit in Hunderten von Fällen aus den verschiedensten Sprachen beizubringen sind, die Möglichkeit einer Namensentlehnung abgeleitet ist, sondern der ganze Satz läßt die Objektivität und kritische Schärfe vermissen, die wir sonst an den Ar-

[1] Gemeint ist natürlich Ἰησοῦς.

beiten von Hopkins gewohnt sind. Ich habe bei diesem Urteil, das auch für die nachfolgenden Ausführungen von Hopkins gilt, hauptsächlich das von mir durch den Druck hervorgehobene Zitat im Auge, das einen christlichen Eindruck machen soll. Dieses Zitat hat Hopkins aus Teilen von drei verschiedenen Versen des Mahābhārata (XII 13 640, 41, 88, ed. Calc.) zusammengestellt, um einen Anklang an christliche Ideen zu gewinnen! Natürlich ist dabei das Epitheton "born of a virgin" besonders auffällig. Wie aber verhält es sich damit? Ich glaube die phantastische Erzählung von der Geburt des Vyāsa am besten mit den Worten von Winternitz[1] mitzuteilen:

„Er ist der Sohn eines berühmten Asketen, des Ṛṣi Parāšara. Dieser große Heilige erblickt eines Tages die in einem Fische zur Welt gekommene und von Fischerleuten aufgezogene Satyavatī und ist von ihrer Schönheit so entzückt, daß er ihre Liebe begehrt. Sie will ihm aber nur unter der Bedingung zu Willen sein, daß sie, nachdem sie ihm einen Sohn geboren, wieder ihre Jungfernschaft zurückerlange. Der große Heilige gewährt ihr diesen Wunsch, sowie auch den, daß sie ihren Fischgeruch verliere und einen wunderbaren Duft ausströme. Unmittelbar nachdem er ihr beigewohnt, gebiert sie auf einer Insel in der Yamunā einen Sohn, welcher Dvaipāyana, „der Inselgeborene“, genannt wird. Der Knabe wächst heran und ergibt sich bald der Askese . . . Satyavatī aber, wieder zur Jungfrau geworden, wurde später die Gemahlin des Kurukönigs Šāntanu.“

Aus diesem Grunde also wird Vyāsa, obwohl seine Geburt durch natürliche Zeugung veranlaßt war, „Jungfernsohn“ (kānīna) genannt; und doch hat Hopkins, dem bei seiner intimen Vertrautheit mit dem Inhalt des Mahābhārata diese Erzählung sicher bekannt war, darin eine Parallele mit der Legende von der übernatürlichen Geburt Christi sehen wollen!

Nach dem hier kritisierten Satz fährt Hopkins fort: „Then of the god Krishna it is said: ‘He, the guardian of his flock, the

[1] *Geschichte der indischen Litteratur* I 268, 269.

sinless God, the Lord of the world, consented to the death of (himself and) his race that the might fulfil the word of the seers', where, if we had shepherd and prophets, the comparison would be very striking.“

Es handelt sich bei diesem Zitat aus dem Mahābhārata (XVI 161—163, ed. Calc.) um die infolge eines Fluches der Gāndhārī vor sich gegangene Vernichtung des Yādavastammes, dessen Anführer Krischna war. Die Männer geraten bei einem Trinkgelage in Streit und erschlagen sich gegenseitig mit Keulen; Krischna selbst aber wird im Walde von einem Jäger namens Jarā, „das Alter“, irrtümlich für eine Antilope angesehen und durch einen Pfeilschuß in seine einzige verwundbare Stelle an der Fußsohle getötet.[1] Die von Hopkins angeführten Verse, die der leibliche Vater des Krischna, Vasudeva, spricht, lauten in wörtlicher Übersetzung: „Ihr . . . erkanntet Govinda (den Herdengewinner, d. h. Krischna) als den ewigen, schuldlosen, unvergänglichen Gott; und dieser mein Sohn, der doch der mächtige Vischnu selbst war (d. h. in dem Vischnu sich verkörpert hatte), sah den Untergang seines eigenen Geschlechtes mit an und ließ ihn geschehen. Er, der Herr der Welt, wünschte das Wort der Gāndhārī und der Ṛsis jetzt nicht eitel erscheinen zu lassen, o Bedränger der Feinde.“ Wer könnte wohl in diesem Ausspruch und in dem Vorgang, auf den er sich bezieht, bei unbefangenem Urteil christlichen Einfluß auch nur für möglich halten? Hopkins sucht (natürlich unbewußt) den Schein eines solchen Einflusses durch den suggestiven Zusatz 'of himself' und durch die christliche Färbung des Wortlauts seiner Übersetzung zu erwecken. Krischna geht mit seinem Stamm nicht zu dem Zwecke zugrunde, 'that he might fulfil the word of the seers', sondern weil ein echt indischer Fluch sich erfüllt, wie das in der brahmanischen Erzählungsliteratur mit Widerwillen erregender Häufigkeit geschieht.

Hopkins fährt fort: „Another passage . . . close to biblical phraseology, may be found in the description of the avenging

[1] Winternitz a. a. O. I 317.

spirits: 'If thou goest into the dephts of the earth, or if thou shouldst fly above, or if thou fleest to the further side of the sea, still thou shalt find no escape from them' (Mbh. IV 428); as compared with the Psalmist's words, 'Wither shall I fly ... into heaven ... Sheol ... the uttermost parts of the sea?' (Ps. 139, 7ff.)."

Ließe sich diese Psalmstelle nicht ebensogut vergleichen mit dem um viele Jahrhunderte älteren Vers in dem berühmten Varuṇaliede des Atharvaveda (4, 16, 4): „Wer auch dem Himmel weit hinweg enteilte, nicht käm' er los von Varuṇa, dem König", und hätten wir in dieser Parallele nicht eine neue Warnung vor dem Versuch zu sehen, mit solchen Ähnlichkeiten des Ausdrucks Entlehnungshypothesen zu stützen?[1] Auch hier darf man wieder den Vers des Mbh. nicht losgelöst von der Situation betrachten, auf die er sich bezieht. Kīcaka will die Draupadī verführen, sie aber weist ihn ab und droht ihm mit der Rache ihrer fünf Gatten, die Gandharven seien. Und nun stelle man sich vor, daß der Dichter bei der Schilderung dieses Vorgangs an ein Psalmwort gedacht und sich angelehnt haben soll, während weit und breit im Umkreis dieser Geschichten keine Spur biblischen Einflusses zu finden ist! Auf den etwaigen Einwand, man müsse sich die Sache so denken, daß solche biblischen Wendungen sich zu jener Zeit in dem brahmanischen Indien bereits eingebürgert hätten und auch ohne Erinnerung an die Quelle verwendet worden wären, ist zu erwidern, daß dagegen — abgesehen von der großen inneren Unwahrscheinlichkeit — die außerordentliche Seltenheit wirklich auffallender Parallelen im Mahābhārata spricht. Es ist nicht der geringste Grund vorhanden, die indische Originalität solcher Aussprüche in Frage zu ziehen.

Das nächste Zitat 'Thou seest the faults of others, though they be no larger than mustard, but thine own faults thou canst not see, though they be as large as a bilva tree' (Mbh. I 3069) weist auch nur eine aus allgemein menschlichen Erwägungen

[1] Siehe oben S. 523.

sich erklärende Gleichheit des **Gedankens** mit dem bekannten Bibelspruch auf, nicht aber das charakteristische Bild von dem Splitter und dem Balken im Auge.

Eine ganz absonderliche Parallele führt dann Hopkins am Schlusse des Absatzes an: „Even the crucifixion has its analogy in the story of the Stake-Saint (impaling bēing the equivalent of crucifixion), who was unjustly impaled with thieves, but he did not die like the thieves and so awakened the wonder of the royal guard. They went and told the king, wo was frightened when he heard of it and came to the Saint on the Stake and besought his forgiveness, which was granted, as the king had acted ignorantly. He is besung in all the worlds as the Impaled One . . . It is perhaps not impossible that there is here the echo of Christian story.“ Das ist im Gegenteil ganz unmöglich und völlig ausgeschlossen. Man braucht sich nur die Geschichte im Mahābhārata (I, Kap. 107 u. 108) genauer anzusehen, um zu finden, daß die einzige Ähnlichkeit mit der Kreuzigung Christi darin besteht, daß ein Unschuldiger hingerichtet wird. Das ist auf Erden oft genug geschehen und hat sich in den Literaturen aller Völker als ein wirksames Erzählungsmotiv erwiesen. Nicht einmal die Todesart ist in unserem Falle die gleiche.

Der Inhalt der indischen Geschichte ist folgender. Der Asket Māṇḍavya sitzt vor seiner Einsiedelei jahrelang mit erhobenen Armen und beobachtet das Gelübde des Schweigens. Da kommen eines Tages Räuber angelaufen, die von der Polizei verfolgt werden, verstecken ihre Beute in der Einsiedelei und halten sich selbst in der Nähe verborgen. Die Verfolger fragen den Asketen, in welcher Richtung die Räuber geflohen seien, und erhalten von ihm natürlich keine Antwort. Bald aber fangen sie die Diebe und finden deren Beute in der Einsiedelei Māṇḍavyas, worauf dieser unter dem Verdacht der Mitschuld zusammen mit den Räubern ergriffen, dem König vorgeführt und zum Tode verurteilt wird. Die Henker pfählen Māṇḍavya; er aber erhält sich trotzdem, und obgleich er keine Nahrung bekommt, durch

die Kraft seiner Askese am Leben und ruft durch eben diese Kraft andere Heilige herbei, die bei Nacht in der Gestalt von Vögeln kommen und ihn kummervoll fragen, um welcher Schuld willen er die Marter der Pfählung zu erleiden habe. Māṇḍavya antwortet: „Wem soll ich die Schuld geben? Kein anderer (außer mir selbst) tut mir das an.“ Der König empfängt die Meldung, daß Māṇḍavya in wunderbarer Weise am Leben bleibe, eilt darauf, ihn um Verzeihung zu bitten und läßt den Marterpfahl herunternehmen. Als er aber dem Asketen den Pfahl aus dem Leibe ziehen will, bringt er das nicht fertig und haut ihn deshalb am Rande des Körpers ab. Māṇḍavya geht mit der Holzspitze, die er für sein ferneres Leben im Leibe behält, von dannen und übt seine erfolgreiche Askese weiter. In der ganzen Welt aber heißt er fortan Aṇī-Māṇḍavya „M. mit dem Pflock“. Eines Tages begibt er sich zu dem Wohnsitz des Dharma, des Gottes der Gerechtigkeit, und fragt den auf seinem himmlischen Thron Sitzenden, um welcher unwissentlich begangenen Schuld willen er so grausame Leiden zu erdulden habe. Dharma sagt ihm, es sei das die Strafe dafür, daß er als Kind einmal Insekten mit einem Schilfhalm in den Hinterleib gestochen habe. Darauf verflucht Māṇḍavya den Gott, daß er als Śūdra wieder geboren werden solle, weil er wegen eines kindlichen Vergehens eine so unverhältnismäßig schwere Strafe verhängt habe. Der Fluch geht natürlich in Erfüllung.

Springt nicht das echt indische Gepräge dieser phantastischen Erzählung in die Augen? Kann man sich eine größere Häufung charakteristisch-indischer Züge denken als den Typus des Asketen, die übernatürliche Kraft der Askese, die die unmöglichsten Wunder wirkt, und der gegenüber selbst die Götter machtlos sind, den Gedanken der unausbleiblichen Vergeltung für jede Tat und den unvermeidlichen Fluch am Ende? Wie kann ein sonst so klar blickender Gelehrter, der aus der zum Teil doch hundertmal größeren Ähnlichkeit neutestamentlicher Erzählungen mit ihren buddhistischen Parallelen keine historische Abhän-

gigkeit erschließt, es nur für möglich halten, daß in der eben erzählten Geschichte ein Echo des Berichts von dem Leiden Christi zu finden sei?[1] Psychologisch begreiflich wird das wohl nur durch eine religiöse Grundstimmung, die das unwillkürliche Bedürfnis hat, Übertragungen aus dem Christentum zu entdecken. Wer nach solchen Gründen für christlichen Einfluß auf das Mahābhārata sucht, beweist damit am besten, daß ein solcher Einfluß nicht existiert.

Von diesen Einzelheiten wende ich mich zu einer Frage von allgemeinerer Bedeutung, nämlich zu dem Problem der Entstehung des Krischnaismus, dessen älteste zusammenhängende Quelle das Mahābhārata ist. Was wir aus dem großen Epos über die Entwicklung dieser Religion und den Zusammenhang, in den sie gehört, erfahren, ist kurz zusammengefaßt folgendes.

In dem Kampf der Kauravas und Pāṇḍavas, der den Kern des Mahābhārata bildet, steht Krischna, der Sproß aus dem Sātvatazweige des Yādavastammes und der Anführer dieses kleinen Hirtenvolkes, den Pāṇḍavas als Freund und Helfer zur Seite. Die Vermutung, daß die Gestalt Krischnas von einem nichtarischen Volke herstamme, weil der Name 'schwarz, dunkel' bedeutet und Krischna in der Kunst als ein Mann von indigoblauer Farbe dargestellt wird[2], ist haltlos; denn nicht nur der Name Krischna, sondern auch die Namen seiner Eltern und seines Volkes sind gut arisch.

In den ältesten Stücken des Epos ist Krischna nichts als eine menschliche, ja allzumenschliche Person; denn die Pāṇḍavas vernichten ihre Feinde nicht im ehrlichen Kampf, sondern durch List und Verrat, und immer ist es Krischna, der den Verrat an-

[1] In seinem Werke *Religions of India* 432 hatte Hopkins in verständiger Weise diesen Gedanken für unmöglich erklärt: „It is not of course due to Christian influence that the great 'saint of the stake' is taken by the 'king's men', is crucified (or literally impaled) among thieves, and lives so long that the guard go and tell the king of the miracle."

[2] L. D. Barnett *Bhagavadgītā translated*, Introduction 50; J. Kennedy *JRAS* 1907, 961.

stiftet und verteidigt. Das mag allerdings darin seine Erklärung finden, daß das Mahābhārata ursprünglich ein Gedicht zum Preise der Kauravas war, das dem Freunde der Pāṇḍavas den Makel eines tückischen und hinterlistigen Mannes anheftete, und daß es erst später in ein Pāṇḍava-Epos umgearbeitet wurde, in dem naturgemäß der Bundesgenosse seiner Helden verherrlicht werden mußte. Aber es ist doch bemerkenswert, daß jene Züge der Hinterlist und Verräterei bei der Umarbeitung des alten Epos an dem Charakter des Krischna nicht getilgt worden sind; denn das beweist uns, daß Krischna zu der Zeit, als diese Umarbeitung vorgenommen wurde, in der Erinnerung noch als eine durchaus menschliche Persönlichkeit gelebt hat.

Über den wahrscheinlichen Anlaß zu der Erhöhung Krischnas in die Sphäre des Übermenschlichen werde ich weiter unten handeln und zunächst nur das Tatsächliche mitteilen, soweit wir es hier gebrauchen.

Aus dem Anführer eines halbwilden Hirtenvolkes ist Krischna zuerst zum Halbgott und dann zum Stammgott der Yādavas geworden — ein Vorgang, für den noch aus dem neuzeitlichen Indien eine Analogie in der Erhebung des Mahrattahäuptlings Śivaji zu göttlicher Würde beigebracht werden kann.[1]

[1] Hopkins *India old and new*, 105 in dem Aufsatz „A study of gods". Ebendaselbst erklärt Hopkins Krischna und Rāma für „originally local chieftains of Northern India". Deutlicher kann man seine Überzeugung von der ursprünglich menschlichen Natur Krischnas wohl nicht aussprechen. Aber von dieser Überzeugung hat Hopkins weiterhin in dem Buche, wo man es erwarten sollte, d. h. in dem Aufsatz „Christ in India", bei der Behandlung Krischnas und des Krischnaismus keinen Gebrauch gemacht. Der eben genannte Aufsatz „A study of gods" ist zuerst 1899 veröffentlicht, also ungefähr um dieselbe Zeit geschrieben wie das 1898 erschienene Werk *Religions of India*, in dem Hopkins p. 467/8 Krischna für einen anthropomorphierten Gott erklärt. Man ist erstaunt, das zu lesen; denn ein paar Seiten vorher (p. 465) nimmt Hopkins historischen Charakter für Krischna in Anspruch und identifiziert ihn ganz richtig „with the character mentioned in the Chāndogya Upanishad, 3. 17. 6", d. h. mit einem menschlichen Schüler. Man sieht, Hopkins' Ansichten über Krischna haben gewechselt, und nicht nur im Laufe

Die Nachkommen der siegreichen Pāṇḍavas übernahmen den neuen Gott gern, der das Emporkommen ihrer Vorfahren gefördert hatte, und ließen sich den Kultus der kraftvollen und volkstümlichen Gestalt angelegen sein. Und den Brahmanen, die zuerst gewiß diesem ausgesprochenen Kriegergott und ursprünglichen Stammgott unbrahmanisierter Nomaden nicht hold gewesen sein werden, blieb nichts anderes übrig, als sich mit dem neuen Kult zu befreunden, wenn sie ihren Einfluß auf die Krischnaverehrer ausdehnen wollten. Sie konnten nichts besseres tun, als unter Benutzung der bequemen Inkarnationstheorie Krischna für eine Erscheinungsform (avatāra) des Gottes Vischnu zu erklären.[1]

---

der Zeit; sondern die einander widersprechenden Anschauungen werden in derselben Zeit, in denselben Werken, ja innerhalb weniger Seiten vorgetragen. — Schon S. 530 Anm. 1 hatte ich einen Fall angeführt, in dem Hopkins eine frühere richtige Anschauung später durch eine unrichtige ersetzt hat. Da er dies stillschweigend getan hat, so muß man annehmen, daß die ältere Darstellung zum Schaden der Sache seinem Gedächtnis entschwunden war. Genau das gleiche ist noch an einer anderen Stelle zu konstatieren. *Religions of India* 429 sagt Hopkins: „The teaching of Christianity certainly may be suspected, but it cannot be shown to exist in the Divine Song“ (d. h. in der Bhagavadgītā), und p. 430 oben erklärt er den christlichen Einfluß in diesem Text als doubtful to the last degree. Drei Jahre später, *India old and new* 152 ff., spricht er sich — ohne auf seine frühere Anschauung Bezug zu nehmen — auf Grund einer Menge von Parallelen, die, wie sich bei näherer Betrachtung zeigt, nach Lage der Dinge nichts beweisen, mit aller Entschiedenheit für die Abhängigkeit der Bhagavadgītā von den Lehren des Christentums aus: „They (the parallels) present a body of evidence that is, I think, almost conclusive in favor of one of the religions having borrowed from the other“ (p. 155), was nach dem Zusammenhang nur Entlehnung aus dem Christentum bedeuten kann. Vgl. auch p. 158, wo das vierte Evangelium „peculiarly suitable to influence the Hindu divines“ genannt wird. Auch in diesem Fall verdient der Hopkins von 1898 den Vorzug vor dem Hopkins von 1901.

[1] Vgl. Grierson *ERE* II 541 b: „The incorporation was carried out in exactly the same way as that in which we see Brahmaism extending its frontiers at the present day. The process is going on now before our eyes. Local or aboriginal deities are discovered to be identical with Śiva or some other member of the Brāhmanical pantheon and the distinction

Daß dies schon spätestens im 4. Jahrhundert v. Chr. geschehen ist, hat zwar Kennedy bestritten[1]; es ergibt sich das jedoch mit Sicherheit aus der bekannten Tatsache, daß Megasthenes, der von 302—288 als Gesandter des Seleukos Nikator am Hofe zu Pāṭaliputra weilte, in seinen Berichten in unverkennbarer Weise den Krischna als Avatāra des Vischnu unter dem Namen Herakles neben Dionysos (= Schiwa) kennt.[2]

In den jüngeren Teilen des Mahābhārata hat die Erhöhung Krischnas weitere Fortschritte gemacht; denn er erscheint dort als Allgott, als eins mit der Weltseele, dem Brahman.

Wie echt indisch diese ganze Entwicklung war, erkennen wir daraus, daß sie in genau derselben Weise noch an einem zweiten Beispiel festzustellen ist, nämlich an dem Helden des Rāmāyaṇa, dem ursprünglich auch rein menschlichen Rāma, der ebenfalls zuerst zum Halbgott und schließlich zum Allgott umgewandelt worden ist und ebenso wie Krischna als eine Inkarnation Vischnus gilt. So wenig sonst auf dem Gebiet der Religionsgeschichte die euhemeristische Auffassung sich bewährt hat, so oft läßt sie sich doch gerade in Indien von alters her bis in die neueste Zeit hinein als richtig erweisen. Nicht nur Helden und Sektenstifter, sondern auch eine ganze Anzahl von Autoren über

---

of caste is conferred upon the converts. Usually they are declared to be Rājputs, or, in other words, of the Kṣatriya class. The aboriginal customs and beliefs are at first left untouched, and in a couple of generations no more ardent supporters of the claims of the Brāhmanical priesthood are to be found than those who are still fetish-ridden savages."

[1] Daß seine Gründe (*JRAS* 1907, 962ff.) nichts beweisen, hat A. Berriedale Keith ebd. 1908, 170ff. dargetan. Daran hat auch Kennedys Erwiderung p. 505ff. nichts geändert.

[2] Lassen *Indische Altertumskunde* II[2] 1107, 1226. Auch sind Nārāyaṇa, Vāsudeva (zwei Beinamen Krischnas) und Vischnu schon Taittirīya Āraṇyaka 10, 1, 6 identifiziert, d. h. an einer Stelle, die spätestens dem 3. Jahrhundert v. Chr. angehört, aber wahrscheinlich älter ist. Vgl. Weber *Ind. Stud.* 13, 353, Anm. 1; A. Berriedale Keith *JRAS* 1908, 171 Anm. 2. J. Kennedy *JRAS* 1907, 974 setzt die Identifizierung Krischnas mit Vischnu erst in die Zeit Kālidāsas, also in das 5. Jahrhundert nach Chr.!

nichtreligiöse Gegenstände und Dichter sind in Indien mit Göttern identifiziert oder einfach vergöttlicht worden.[1]

Es ist mir deshalb nie recht verständlich gewesen, daß manche Forscher, wie Tiele, Senart, Barth, Kennedy, Berriedale Keith — im Grunde auch schon A. Weber, und in dem Hauptteil seiner Äußerungen Hopkins — trotz der deutlichen Zeugnisse unserer Quellen Krischna für eine ursprünglich rein mythische Gestalt, für einen Sonnengott oder einen Vegetationsdämon, haben erklären können. Gegen diese Auffassung spricht das Menschtum Krischnas in den ältesten Teilen des Mahābhārata und die ganze im großen Epos zu verfolgende Entwicklung. Auch wäre die Vermenschlichung eines ursprünglichen Gottes, die jene Gelehrten in Übereinstimmung mit der indischen Mythologie annehmen, den indischen Dichtern zu gut gelungen, um glaubhaft zu sein. Krischna ist nicht ein anthropomorphierter Gott, sondern ein deifizierter Mensch, und die Mythologie hat das wirkliche Verhältnis umgekehrt, was ja auch sonst bei Verwandlungsmythen nachweisbar ist.

Daß später, als Krischna die volkstümlichste Göttergestalt des indischen Pantheons geworden war und seine Verehrer immer mehr wunderbare Geschichten von ihm zu erzählen wußten, in seinen Mythen- und Sagenkreis allerlei Züge eingedrungen sind, die ursprünglich dem alten Sonnengott und anderen Göttern angehört haben, ist nur zu begreiflich. Die Übertragung von Sonnenmythen auf Krischna war eine notwendige Folge seiner Identifizierung mit Vischnu, der von Haus aus ein Sonnengott war. Grierson[2] schätzt, allerdings ohne diesen Grund geltend zu machen, den Einfluß des Sonnenkultus ziemlich hoch ein, steht aber im übrigen durchaus auf dem hier vertretenen Standpunkt. Ferner mögen auch lokale Göttergestalten voll-

[1] H. Jacobi am Schluß seiner Abhandlung *Kultur-, Sprach- und Literarhistorisches aus dem Kauṭilıya*, Sitzungsberichte der K. Preußischen Akademie der Wissenschaften 1911 (XLIV) 973; Hopkins *Religions of India*, 522 Anm., nach *IA* XI 56, 149.

[2] In dem wichtigen Artikel *Bhakti-mārga*, *ERE* II 540b.

kommen mit Krischna verschmolzen und in ihm aufgegangen sein.[1] Dafür scheint die Tatsache zu sprechen, daß die Hauptstadt des erwachsenen Helden Krischna Dvārakā an der Westküste von Gujerat ist, während die seine Kindheit und Jugend betreffenden Sagen alle in das Innere des Landes nach Mathurā an der Yamunā (in der Nähe des heutigen Agra) und deren Umgebung verlegt sind. — Von allen solchen späteren Zutaten zu dem Sagenkreis Krischnas darf man ja nichts zur Grundlage der Erklärung machen.

Daß von allen Helden des Mahābhārata gerade Krischna in so merkwürdiger Weise erhöht worden ist, wird schwerlich auf einem unberechenbaren Zufall beruhen, sondern eine besondere Ursache gehabt haben. An Stammesfürsten und erfolgreichen Kriegern, die sich ebensogut oder besser zur Vergöttlichung geeignet hätten, ist im Mahābhārata kein Mangel. Zur Erklärung der Auszeichnung Krischnas hat R. G. Bhandarkar, der bedeutendste Sanskritist unter den Eingeborenen Indiens, eine Vermutung vorgetragen[2], die viel für sich hat und später von anderen mit weiteren Gründen gestützt worden ist.[3]

Danach wäre Krischna, der Sohn des Vasudeva und der Devakī, nicht nur ein Stammeshäuptling, sondern auch der Begründer einer Religion gewesen, die zuerst unter den Yādavas Fuß gefaßt, sich aber bald über die Grenzen der Stammesgemeinschaft verbreitet hat und für die Entwicklung des religiösen Lebens in Indien von ungeheurer Bedeutung geworden

[1] J. Kennedy *JRAS* 1907, 960ff., dessen wirren mythologischen Spekulationen ich jedoch keineswegs beipflichte.

[2] An zwei Stellen in übereinstimmender Weise: 1. in seinem *Report on the search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency during the year 1883—84*, Bombay 1887, p. 74, und 2. in dem Aufsatz *The Rāmānujiya and the Bhāgavata or Pāncharātra systems* in den Verhandlungen des VII. Internationalen Orientalisten-Kongresses, Arische Sektion, Wien 1888, S. 101ff., besonders 107ff. Vgl. auch G. Bühler *IA* 1894, 248.

[3] Einleitung zu meiner Übersetzung der *Bhagavadgītā*, 19ff.; Grierson *JRAS* 1908, 603ff.; *The Nārāyaṇīya and the Bhāgavatas*, *IA* 1908, p. 251ff., besonders p. 253; *Bhakti-mārga*, *ERE* II 539ff. und sonst.

ist. Es handelt sich um die ursprünglich unbrahmanische, von der vedischen Überlieferung unabhängige monotheistische Religion, deren Anhänger sich Bhāgavatas und später Pāñcarātras nannten und das höchste Wesen unter den Bezeichnungen Bhagavat 'der Erhabene'[1] und Puruṣottama 'der höchste Geist' verehrten. Als nach indischer Weise der Stifter dieser Religion vergöttlicht wurde, identifizierte man ihn mit dem von ihm verkündeten Gotte; und so wurden Krischna, sein Patronymikon Vāsudeva 'Sohn des Vasudeva' und Nārāyaṇa 'Menschensohn' zu weiteren Namen desselben. Die spätere Brahmanisierung der Sekte hatte dann, wie schon vorher gesagt, zur Folge, daß Krischna auch zu einer Form des Gottes Vischnu gemacht wurde.

Die Bhāgavata-Religion, aus der nach dieser Auffassung der Krischnaismus erwuchs, ist von Haus aus eine volkstümliche Kṣatriya-Religion gewesen und hat wahrscheinlich von Anfang an die Gottesliebe gepredigt und in viel stärkerer Weise als der Brahmanismus die ethische Seite betont, namentlich die Forderung der Pflichterfüllung. Dafür lassen sich manche Stellen aus dem Mahābhārata anführen.[2]

Den Ausgangspunkt für die Annahme, daß Krischna der Stifter dieser Religion gewesen sei, liefert die Stelle der alten Chāndogya Upaniṣad (3, 17, 6), an der Krischna „der Sohn der Devakī", als Schüler eines berühmten Weisen, des Angirasiden Ghora, im Zusammenhang mit Lehren genannt wird, die einen ausgesprochen ethischen Charakter tragen: Askese, Freigebigkeit, Rechtschaffenheit, niemand Leides tun und die Wahrheit reden (v. 4) — diese Forderungen sollen an die Stelle des den Priestern schuldigen Opferlohns treten, und das Opfer selbst soll sich in der Art der ganzen Lebensführung darstellen.

Hält man daneben die Tatsache, daß Krischna auch im Mahābhārata der Sohn der Devakī ist und in den älteren Teilen als Krieger, Berater und Verkündiger religiöser Lehren

[1] Davon ist Bhāgavata „Verehrer des Bhagavat" abgeleitet.
[2] Einleitung zu meiner Übersetzung der *Bhagavadgītā*, 24.

auftritt, so ist die Identität der Personen nicht zu bezweifeln, und der Charakter Krischnas als eines religiösen Lehrers erscheint so gut beglaubigt, wie das nach der Beschaffenheit der Quellen zu erwarten ist. Die Religion, die Krischna im Mbh. verkündet, ist eben die Bhāgavata-Religion, und ihr Hauptlehrbuch ist die Bhagavadgītā „der Gesang des Erhabenen" (d. h. des Krischna, der sich in ihr als der Allgott offenbart), die berühmteste Episode des Mbh.

Die ganze hier vorgetragene Auffassung gewinnt an Wahrscheinlichkeit dadurch, daß Krischnas Patronymikon Vāsudeva als Bezeichnung Gottes von Bhandarkar speziell bei dem Volksstamm nachgewiesen ist, dem Krischna nach der übereinstimmenden Überlieferung angehört.

Die Chāndogya Upaniṣad, in der Krischna genannt wird, stammt aus vorbuddhistischer Zeit, und da dem im Mbh. geschilderten Kampf zwischen den Kauravas und Pāṇḍavas, an dem Krischna teilnahm, sicher ein historischer Vorgang zugrunde liegt, so ist Krischnas Lebenszeit erheblich früher als Buddhas anzusetzen. Die indische Mythologie verlegt die Verkörperung Vischnus als Krischna in die Zwischenzeit zwischen dem Dvāpara- und Kalialter, d. h. vor den Beginn des gegenwärtigen Weltalters.[1] Schon im 6. Jahrhundert v. Chr. muß der Krischnakult in voller Blüte gestanden haben, weil die Ruinen des Tempels, die A. Führer bei Rummindēī an der südöstlichen Grenze von Nepal im Dezember 1896 entdeckt hat, erkennen lassen, daß die Vorfahren Buddhas u. a. dort auch die Rukmiṇī, die Lieblingsgattin Krischnas, verehrt haben.[2] Der Ortsname Rum-

---

[1] Lassen *Indische Altertumskunde* II[2] 1128, Anm. 4.

[2] Karl Eugen Neumann in dem einleitenden *Geleitwort zu A. Pauls Krischnas Weltengang*, München 1905, S. 6, 7. Wenn Neumann am Schlusse dieses Geleitworts sagt, „daß alle wesentlichen und viele der unwesentlichen Stücke der Legende Krischnas der Epoche der alten vedischen Hymnen entstammen", so ist damit ohne den Versuch eines Beweises etwas behauptet, wogegen der ganze Charakter der Krischnalegende spricht. In die altvedische Periode reicht sie keinesfalls hinauf.

mindeï ist eine volkssprachliche Entstellung von Rukmiṇī devī „die Göttin Rukmiṇī".

Jedenfalls gehörte Krischna einem Zeitalter an, in dem die Kṣatriyas einen stärkeren Anteil an der Förderung des geistigen Lebens in Indien gehabt haben als die Brahmanen, die in jenen Jahrhunderten ihre Kraft hauptsächlich in der Ausbildung des Opferwesens und in Spekulationen über die Bedeutung der Opfer verbrauchten, bis sie von den höheren Gedanken, die von der Kṣatriyakaste ausgingen, ergriffen und zu würdigerer Betätigung ihrer Fähigkeiten angeregt wurden. Den atheistischen Religionsstiftern Buddha und Mahāvīra (dem Begründer der Jainasekte) ging der theistische Religionsstifter Krischna wahrscheinlich um Jahrhunderte voran; aber alle drei waren Kṣatriyas, ebenso wie es die Begründer der monistischen Lehre vom Brahman-Ātman nach dem Zeugnis der älteren Upanischaden gewesen sind.[1]

So viel mußte ich über Krischna und die Entstehung des Krischnaismus voranschicken, um der wichtigsten Frage dieses Kapitels nähertreten zu können.

Daß in die späteren Phasen des Krischnaismus christliche Elemente eingedrungen sind, ist unverkennbar und wird von keinem Indologen bestritten. Davon wird an anderer Stelle zu handeln sein. Darüber aber herrscht Uneinigkeit, von welcher Zeit an der christliche Einfluß angenommen werden muß, ob er insbesondere schon in jüngeren, zu Krischnas Verherrlichung dienenden Teilen des Mahābhārata zu finden ist. Einer der Vorkämpfer für die Bejahung dieser Frage, J. Kennedy, spricht im Anschluß an ältere Ausführungen von Wilson und Weber von einem vollständigen Wechsel in der Auffassung des Krischna.[2] Bis etwa 500 n. Chr. sei Krischna ein durchaus kriegerischer Gott gewesen, ein Vernichter von Riesen und Drachen; dann aber habe sich sein Charakter plötzlich und völlig geändert; er sei mit einemmal zu einer idyllischen Hirtengottheit ge-

[1] Siehe meine *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, Berlin 1903, S. 1 ff. [2] *JRAS* 1907, 486.

worden, zu einem Kinde, das zu einem Jüngling heranwächst, und zu einem Gott der Liebe. Das Krischnakind insbesondere habe den älteren Krischna und die anderen Gottheiten in den Schatten gedrängt und sei überall siegreich vorgedrungen. Die letzte Bemerkung ist richtig und stellt eine Tatsache fest, deren religionsgeschichtliche Bedeutung von Oldenberg weit unterschätzt wird, wenn er fragt[1], was schließlich für das Hindutum das Idyll vom Krischnakind zu bedeuten habe. In einem späteren Aufsatz[2] erklärt dann Kennedy diesen angeblich plötzlichen Wechsel durch die Annahme, daß um die genannte Zeit von Norden gekommene skythische (d. h. zentralasiatische) Nomaden den 'child-god' nach Mathurā gebracht haben und mit ihm eine christliche Legende und ein christliches Fest.

Diese ganze Theorie hält eine kritische Prüfung nicht aus. Der plötzliche Wechsel in der Auffassung des Krischna ist in Wirklichkeit eine ganz allmähliche Umwandlung gewesen, deren Anfänge uns in sehr viel frühere Zeit zurückführen, als Kennedy annimmt. Da dieser Gelehrte besonderes Gewicht auf das Hervortreten des Kindes Krischna legt, so will ich zuerst auf diesen Punkt eingehen.

Die älteste zusammenhängende Darstellung von Krischnas Geburt und Kindheit[3] findet sich in dem Harivaṃśa, „der Genealogie des Hari, d. h. des Vischnu", einem Anhängsel des Mahābhārata, das schon im 5. Jahrhundert n. Chr. als ein Bestandteil des großen Epos galt[4] und nicht wesentlich früher verfaßt sein kann. Der Harivaṃśa handelt in seinem zweiten Teil — dem größten und wichtigsten der drei Abschnitte — von dem als Krischna menschgewordenen Vischnu, aber nicht von dem Kampf-

---

[1] *Indien und die Religionswissenschaft* 20.

[2] *The Child Krishṇa, Christianity and the Gujars*, JRAS 1907, 951 bis 992, besonders 976, 981 ff., 989. Ähnlich schon Hopkins *India old and new* 162.

[3] Zwei nebensächliche Züge erwähnt kurz das *Mbh.* II 1439, 40 an einer anerkanntermaßen spät eingeschobenen Stelle.

[4] Winternitz *Geschichte der indischen Litteratur* I 395.

genossen der Pāṇḍavas und dem Verkündiger religiöser Lehren, wie das eigentliche Mahābhārata; er bietet vielmehr eine legendenhafte Lebensbeschreibung Krischnas von seiner Geburt an mit allen den Heldentaten, Abenteuern und Liebesgeschichten, die wir auch in der späteren Purāṇaliteratur erzählt finden. Namentlich stimmt das fünfte Buch des Viṣṇupurāṇa[1] und das zehnte des Bhāgavatapurāṇa, das allerdings viel ausführlicher ist, inhaltlich so ziemlich mit dem Krischna-Abschnitt (Viṣṇuparvan) des Harivaṃśa überein.

Ich will nur den für uns besonders in Betracht kommenden Anfang dieser Krischna-Biographie nach Winternitz' Inhaltsangabe[2] mitteilen und den Rest mit wenigen Worten zusammenfassen.

„In der Stadt Mathurā herrschte ein böser König Kaṃsa. Diesem verkündete Nārada, daß ihm von dem achten Sohne der Devakī, der Schwester seines Vaters und der Gemahlin des Vasudeva, der Tod bevorstehe. Da beschließt Kaṃsa, alle Kinder der Devakī zu töten. Er läßt Devakī durch seine Diener strenge bewachen, und sechs ihrer Kinder werden gleich nach der Geburt vernichtet. Das siebente Kind — es ist der später als 'Rāma mit der Pflugschar', 'Balarāma' oder 'Baladeva' bekannte Bruder des Kṛṣṇa — wird von Nidrā, der Schlafgöttin, dadurch gerettet, daß sie den Knaben, ehe er noch geboren ist, aus dem Mutterschoß der Devakī in den der Rohiṇī, einer anderen Gemahlig Vasudevas, überträgt. Den achten Sohn aber — und dies war K ṣṇa — vertauschte Vasudeva selbst, um ihn vor Kaṃsa zu retten, gleich nach der Geburt mit der zur selben Zeit geborenen Tochter des Hirten Nanda und der Yaśodā. So wird das Töchterchen der letzteren von Kaṃsa an einem Felsen zerschmettert, während Kṛṣṇa als Sohn eines Hirten gilt und unter den Hirten aufwächst. Der Obhut der Hirtenfamilie wird von Vasudeva auch Rāma anvertraut, und die beiden Knaben wachsen zusammen in der Hirtenstation auf."

---

[1] Deutsch von A. Paul *Krischnas Weltengang*, München 1905.
[2] *Geschichte der indischen Litteratur* I 381.

Schon als Säugling gibt Krischna Proben seiner übermenschlichen Kraft und verrichtet als Knabe erstaunliche Wunder- und Heldentaten, die ihn besonders als Beschützer des Hirtenlebens erscheinen lassen. Er besiegt u. a. in der Yamunā einen furchtbaren Schlangendämon und nötigt ihn, mit seinem ganzen Anhang zum Meere fortzuziehen; und während eines fürchterlichen Unwetters hält er einen Berg sieben Tage lang als Schirm über die Hirten und ihre Herden, so daß diese unversehrt bleiben. Obwohl die Hirten ihn darauf als Gott verehren wollen, wünscht er doch unter ihnen nur als Freund und Verwandter sein Leben zu genießen. Es werden jetzt zum erstenmal seine nächtlichen Spiele, Scherze und Tänze mit den Hirtenmädchen beschrieben, die sämtlich in ihn verliebt sind und seine Heldentaten besingen.

Von allen diesen Taten, durch die Krischna eine Unmenge Menschen, Dämonen und einmal selbst den Todesgott in der Unterwelt bezwingt, braucht hier nur eine erwähnt zu werden: die Rache an dem bösen Oheim Kaṃsa. Dieser hört in seiner Residenz Mathurā von den Heldentaten der beiden Hirtenjünglinge Krischna und Rāma und beschließt aus Furcht vor ihnen, sie durch List aus dem Wege zu räumen. Er lädt sie nach seiner Hauptstadt zu einem Fest und zum Wettkampf mit seinen beiden stärksten Ringkämpfern ein. Die Heldenjünglinge kommen, töten die gewaltigen Ringer, und als der König Kaṃsa in seiner Wut befiehlt, die Sieger aus dem Lande zu vertreiben, packt Krischna den König, schleift ihn auf den Kampfplatz und tötet ihn.

In dem Anfang dieser legendenhaften Krischna-Biographie sieht Kennedy — und andere haben das vor ihm getan — eine Nachahmung christlicher Vorbilder; die Tötung der Kinder des Vasudeva soll dem bethlehemitischen Kindermord, und das Aufwachsen Krischnas in der Gesellschaft der Hirten der Geburt Christi unter den Hirten nachgebildet sein. Die Übereinstimmungen sind nun bei den beiden Parallelen gewiß nicht so merkwürdig, um von vornherein die Abhängigkeit dieser Züge der Krischna-Legende von den neutestamentlichen Erzählungen sehr

wahrscheinlich zu machen. Doch brauchen wir uns in diesem Fall nicht auf solche allgemeinen Erwägungen zu stützen, sondern sind in der glücklichen Lage, die Unrichtigkeit der Entlehnungshypothese mit Sicherheit beweisen zu können.

In Patañjalis Mahābhāṣya, dem großen Kommentar zu Pāṇinis Grammatik, der in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. verfaßt worden ist, beziehen sich mehrere Beispiele auf Krischnas feindliche Stellung zu seinem Oheim Kaṃsa: „Krischna war feindselig gegen den Oheim" (zu 2, 3, 36), „Vāsudeva tötete bekanntlich den Kaṃsa" (zu 3, 2, 111), und zu 3, 1, 26 werden als geläufige Stoffe von rhapsodischen Vorträgen, dramatischen Aufführungen und Gemälden der Kaṃsavadha 'die Tötung des Kaṃsa' und der Balibandha 'die Gefangennahme des (Dämons) Bali' erwähnt, d. h. zwei bekannte Taten Krischnas bzw. Vischnus.[1] Daß Feindschaft zwischen Krischna und seinem Oheim Kaṃsa bestanden und dieser durch seinen Neffen den Tod gefunden hatte, waren also Züge der Krischna-Legende, deren Kenntnis zur Zeit des Mahābhāṣya bei jedermann vorausgesetzt werden durfte. Das nötigt zu einer weiteren Schlußfolgerung. Die genannten Züge der Legende stellen jedenfalls eine so bemerkenswerte Abweichung von dem bei naher Verwandtschaft üblichen Zustand dar, daß da, wo eine Geschichte im Umlauf war, in welcher der Neffe der Feind seines Onkels ist und ihn erschlägt, auch die Ursache dieses abnormen Verhältnisses einen Teil von ihr bilden mußte. Wer jene beiden Züge kannte, der mußte auch von den Versuchen des Onkels wissen, den gefürchteten Neffen zu beseitigen. Daraus ergibt sich, daß zur Zeit des Mahābhāsya auch schon diejenigen Begebenheiten allgemein bekannt waren, die sich nach der Erzählung des Harivaṃśa vor, bei und nach der Geburt des Krischna zugetragen hatten, und daß insbesondere die Erzählung von der Ermordung der Kinder des Vasudeva älter ist als die Geschichte von dem bethlehemitischen Kindermord.

[1] A. Weber *Ind. Stud.* 13, 353ff., 488ff., A. Berriedale Keith *JRAS* 1908, 172ff.

Im 2. Jahrhundert v. Chr. spielte also im brahmanischen Indien nicht nur der gewaltige Held Krischna, sondern auch bereits das Krischnakind eine bedeutende Rolle; und zwar das göttliche Kind, da — wie wir oben S. 537 gesehen haben — Krischna sicher bereits im 6. Jahrhundert v. Chr. in dem Heimatlande Buddhas als Gott verehrt worden ist[1] und schon für das 4. Jahrhundert v. Chr. seine Identifizierung mit Vischnu feststeht.

Das göttliche Krischnakind taucht also nicht in Indien plötzlich gegen 500 n. Chr. auf, wie Kennedy lehrt, sondern ist mindestens schon 700 Jahre früher in Indien bekannt gewesen, und zwar in seiner besonderen Beziehung zum Hirtenleben. Seine Verehrung ist also echt indischen Ursprungs.

Es wäre demnach nicht nötig, Kennedys Annahme, daß es die Gujars (skt. Gurjara) gewesen seien, die um 500 n. Chr. den Kult des Christkindes aus Zentralasien nach Mathurā gebracht haben, kritisch zu beleuchten. Aber die völlige Haltlosigkeit der eben widerlegten Theorie wird noch deutlicher, wenn man erkennt, wie die Spekulationen, mit denen Kennedy seinen Standpunkt begründet, ganz in der Luft schweben. Wir sind weder über die ethnologische Stellung noch über die ursprüngliche Heimat der Gujars im klaren, die zuerst in der Mitte des 6. Jahrhunderts n. Chr. im nordwestlichen Pandschab erscheinen und sich später weiter nach Süden, namentlich über die nach ihnen benannte Halbinsel Gujarat, verbreiten. Auch haben wir keine Nachrichten darüber, daß die Gujars — und zwar schon um 500 n. Chr. — in die Gegend von Mathurā gelangt sind; nichts von dem, was wir von ihnen wissen, spricht dafür. Vor allen Dingen aber werden wir fragen: waren denn die Gujars Christen oder so von christlichen Anschauungen erfüllt, daß man annehmen könnte, daß durch ihren Einfluß die Krischna-Legende in

[1] Auch die im 2. Jahrhundert n. Chr. nach dem Westen von Hinterindien ausgewanderten brahmanischen Inder waren Verehrer des Vāsudeva; und dasselbe ist von denen anzunehmen, die sich auf der Insel Madura bei Java angesiedelt hatten. Lassen *Indische Altertumskunde* II² 1112.

christlichem Sinne umgestaltet worden sei? Und werden die auf viel höherer Kulturstufe stehenden brahmanischen Inder in Mathurā bereitwilligst die Belehrungen eines rohen einwandernden Nomadenstammes sich zu eigen gemacht haben? Als Antwort auf die erste Frage finden wir bei Kennedy[1] die Vermutung, daß die Gujars „might have acquired some tincture of Christianity, either from their neighbours in Central Asia or from their connection with Christians among the Hūṇas.“ Die Gujars werden nämlich in Verbindung mit den Hunnen genannt und sind wahrscheinlich mit ihnen zusammen in Indien eingedrungen.[2] Etwas weiter unten (p. 990) sagt Kennedy: „Probably the nomads who brought the new god to Mathurā knew little of Christianity except the stories of the Infancy.“ Also Menschen, die so wenig vom Christentum wußten und möglicherweise das nicht einmal, die nach Kennedys Darstellung im günstigsten Falle — 'might have' zeigt, wie unsicher sich Kennedy auf seiner Argumentationsbasis im Grunde fühlt — nur in eine ganz äußerliche Berührung mit dem Christentum gekommen waren, sollen ein Interesse daran gehabt haben, anderen Völkern die Lehre vom Christkind zu bringen! Zur Verbreitung religiöser Lehren unter Fremden und Andersgläubigen pflegt doch sonst der Feuereifer zu gehören, der von der innersten Überzeugung entfacht ist.

Doch genug! Daß das Christentum, die Gujars und das Datum 500 n. Chr. nichts mit dem Auftreten des Krischnakindes in dem religiösen Leben Indiens zu tun haben, darf mit voller Bestimmtheit behauptet werden. Das Eindringen christlicher Züge in die Legende von Krischnas Geburt und Kindheit und in den Krischnakult hat frühestens zwei Jahrhunderte später stattgefunden und ist auf Rechnung der nestorianischen Missionen zu setzen.

Ähnlich wie mit dem Anfang der Krischna-Legende steht es mit einem anderen Zuge derselben, der in einer mir geradezu

[1] *JRAS* 1907, 989.

[2] Hoernle and Stark *History of India* 61.

unbegreiflichen Weise von Hopkins[1] auf ein christliches Vorbild zurückgeführt wird. Ich meine die Liebesspiele Krischnas mit den Hirtinnen, in denen Hopkins einen Reflex des 'äußerlichen Christentums' erblickt, den er für ebenso palpable wie shocking erklärt. Was im Christentum geistig gemeint ist, sei in Indien physisch und fleischlich gedeutet. „The love of the Bridegroom is sensual; the brides of God are drunken dancing girls."

In Wirklichkeit liegt auf beiden Seiten die gleiche Entwicklung vor. Die sinnliche Liebe, die in den alttestamentlichen Hochzeitsliedern des Hohenlieds gefeiert wird, ist von der christlichen Symbolik ins Geistige erhoben, wenn diese das Verlangen der menschlichen Seele nach dem Heiland unter dem Bilde des bräutlichen Verhältnisses darstellt. Ebenso ist in Indien die vielbesungene Liebe der Hirtinnen zu Krischna in späterer Zeit vergeistigt und zur inbrünstigen Liebe des Menschen zur Gottheit umgedeutet worden.

Es wäre geradezu ein Wunder, wenn die Sage, die von dem Leben Krischnas unter den Hirten erzählt, dabei nichts von der mit Bewunderung gepaarten Liebe der Landmädchen zu dem Helden und von seinen Liebesverhältnissen mit ihnen zu sagen gewußt hätte; denn alle Heroen von gewaltiger Kraft sind nach volkstümlicher Anschauung unerschöpflich im Liebesgenuß, und das Erotische spielt im Leben der stark sinnlich veranlagten Inder trotz aller Weltentsagung und Askese eine viel größere Rolle als im Abendlande. Dieser Zug der Krischna-Legende ist also nicht durch Herübernahme und Herabwürdigung einer christlichen Idee entstanden, sondern er ist echt indisch, durch die Situation geradezu gegeben und außerdem älter als das Eindringen christlicher Einflüsse in das brahmanische Indien. Denn wenn auch im Harivaṃśa zum erstenmal Krischnas Liebesspiele in dichterischer Darstellung behandelt werden[2], so stammt doch

[1] *Religions of India* 430.

[2] Am ausführlichsten ist das später im zehnten Buch des Bhāgavatapurāṇa und in künstlerisch vollendetster Weise in Jayadevas Gītagovinda geschehen.

die Vorstellung von ihnen aus erheblich früherer Zeit. Schon Mahābhārata 2, 2291 wird Krischna von Draupadī als „Geliebter der Hirtinnen" (gopījanapriya) angerufen — an einer den älteren Teilen des großen Epos angehörenden Stelle, wo von der Möglichkeit einer christlichen Beeinflussung, die nach Hopkins 'auf der Hand liegen' soll, noch keine Rede sein kann.

So bleiben für unsere Untersuchung nur noch zwei schon im Mahābhārata auftretende Züge des Krischnaismus übrig, deren christliche Herkunft nicht selten behauptet oder vermutet worden ist: die Auffassung Krischnas als des die Menschheit liebenden Gottes und die Forderung der gläubigen Liebe zu Krischna. Diese beiden Züge treten am deutlichsten in der Bhagavadgītā, dem Prunkstück des Mbh., hervor und haben dort ihren prägnantesten Ausdruck gefunden. Da die Bhagavadgītā wegen ihrer einzigartigen, bis auf den heutigen Tag in Indien behaupteten Stellung und wegen ihrer zahlreichen Anklänge an das Neue Testament eine gesonderte Darstellung verlangt, so will ich die in ihr gepriesene Gottesliebe — im zwiefachen Sinne — im Zusammenhange mit dem übrigen Inhalt der Bhagavadgītā und mit der Frage nach den christlichen Einflüssen auf den Hinduismus an anderer Stelle[1] behandeln. Aber schon hier möchte ich darauf hinweisen, daß aus Gründen, die dort zur Erwägung kommen werden, die Annahme christlicher Einflüsse auf die Bhagavadgītā unmöglich ist. Ich komme also auf das zurück, was ich zu Anfang festgestellt habe, daß nämlich der phantastische Bericht über den Śvetadvīpa im 12. Buch des Mahābhārata als das einzige Stück des Epos bezeichnet werden muß, in dem mit annähernder Sicherheit eine dunkle Kunde vom Christentum zu finden ist.

---

[1] Im diesjährigen Augusthefte der Deutschen Rundschau.

Ein Straßburger Liebeszauber

Von **K. Preisendanz** in Heidelberg

Die geringe Anzahl der bis jetzt bekannten angewandten Liebeszauber auf griechischen Papyri wird durch das folgende Stück um ein neues, nicht uninteressantes Beispiel vermehrt. Es befindet sich in der kais. Universitäts- und Landesbibliothek zu Straßburg i. E. als pap. gr. 1167, offenbar von Borchardt in Ägypten erworben. Herr Prof. Reitzenstein hatte die Güte, mich auf den Papyrus aufmerksam zu machen, Geh. Rat Wolfram gestattete freundlichst seine Benutzung am Ort und in Heidelberg.

Die Schrift ist eine gut geschriebene, große Majuskel, die mitunter ins Koptische hinüberzuspielen scheint. Größe: 22 × 16,5 cm. Auf der rechten Hälfte des Blattes sind in bestimmter Anordnung die Formeln Ablanathanalba und Akrammachamari angebracht; darüber s. unten. Zur Abstammung dieses Zaubers mag gleich hier bemerkt werden, daß er nicht aus ägyptischer Quelle kommt, sondern aus griechischer. Herr Prof. Spiegelberg hatte die Güte, den Inhalt nach dieser Seite hin zu prüfen.

Im folgenden gebe ich den Text mit einigen parallelen Stellen, die zur Bestimmung seines Platzes in der verwandten Literatur beitragen können. Die Beigabe einer Übertragung macht die leichte Verständlichkeit des Textes überflüssig, zudem ich sie schon an anderer Stelle[1] gegeben habe.

ϡ α ϸ ρ ⟩⟩ ΔΑΜΝ[Ι]ΝΙΗ ΠΗΠΗ͡ΩΩ ✳ ≋ Χ Ψ Ϥ = Ȝ Ϛ Λ

ΥΚΥ ΞΥ̣ [Χ] ΥΧΝ Ν ΧΥ ΧΥΞ ΥΚΥΛ

Ȝ Ȝ = Ⴘ Ψ ≋ ✳ ͡ΩΩ ΗΠΗΠ ΗΠΠΙΝΜΑΔ

[1] *Straßburger Post* 1912 Nr. 1325; vgl. *Frankfurter Ztg.* vom 16. Nov. 1912.

Ἄνουβι, θεὲ ἐπίγε[ιε κ]αὶ ὑπόγειε καὶ οὐρ[ά]νιε, | κύον, κύον, κύο[ν, ἀ]νάλαβε σεαυτοῦ τὴν πᾶσαν ‖ ἐξουσίαν καὶ πᾶσ[α]ν 5
δύναμιν κατὰ τῆς Τιγηροῦ, ' ἣν ἔτεκεν Σοφί⟨α⟩· ἄ[ν]άπαυσον αὐτὴν τῆς ὑ περηφανείας καὶ τ[οῦ] λογισμοῦ καὶ τῆς | αἰσχύνης. ἄξον δ[έ μ]οι αὐτὴν ὑπὸ | τοὺς ἐμοὺς πόδας [ἐρ]ωτικῇ ἐπι‖θυμίᾳ 10
τηκομένην ἐν πάσαις | ὥραις ἡμεριναῖς καὶ νυκτερι ναῖς ἀεί μου μιμνησκομένην | τρώγουσαν, πίνου[σα]ν, ἐργαζομέ|νην, ὁμιλοῦσαν, κ[οι]μωμένην, ‖ ἐνυπνιαζομένην, ὀνειρώττουσαν, | ἕως ἂν 15
ὑπό σου μαστιζομένη ἔλθῃ | ποθοῦσά με, τὰς χεῖρας ἔχουσα πλήρεις | μετὰ μεγαλοδώρου ψυχῆς καὶ χαριζομέ|νη μοι ἑαυτὴν καὶ τὰ ἑαυτῆς [κ]αὶ ἐκτελοῦσα ‖ ἃ καθήκει γυναιξ[ὶν πρὸς ἄνδρ]ας, 20
καὶ τῇ ἐμῇ | καὶ ἑαυτῆς ἐπιθυ[μίᾳ ὑπη]ρετουμένη ἀόκνω[ς] | καὶ ἀδυσωπήτως μηρὸν μηρῷ καὶ κοιλίαν κοιλίᾳ | κολλῶσα καὶ τὸ μέλαν αὐτῆς τῷ ἐμῷ μέλανι ἥδυτάτῳ. | ναί, κύριε, ἄξον μοι τὴν Τιτηροῦν, ἣν ἔτεκεν Σοφία, ἐμοὶ τῷ Ἑρμείᾳ, ὃν ἔτεκεν Ἑρμιόνη, ἤδη ἤδη, ταχὺ ταχύ, τῇ σῇ μάστιγι ἐλαυνομένην. 25

Der Anfang gibt wohl lediglich undeutbare Zauberworte; Anklänge etwa an Koptisches, das hier nahe läge, kann ich auch nicht entdecken. Jedenfalls aber ist ein Anagramm beabsichtigt gewesen, wenn auch jetzt seine Genauigkeit zu wünschen läßt. Seine Mitte liegt in *ν — ν*, von da an nach außen gelesen, klappt alles bis *ηπη*, dann entspricht sich wieder Anfang und Ende. Die Verbindung *δαμν[ι]νιη* erinnert an die *Δαμναμενεύς* und *Δαμναμενία*[1] der Zauberbücher, *λυκυξυ[χ]υχ* an das ebendaher bekannte *βακαξυχυχ*[2]. In dem Zeichen nach und vor *ωω* kann *Χριστός* stecken; doch ist

[1] S. die Worte in den *Indices* von Wessely *Denkschr. d. Wien. Ak.* 1888, *Griech. Zauberpapyrus*; 1893, *Neue Griech. Zauberpapyri.* Vgl. R. Wünsch in *Lietzmanns Kl. Texten* 20, S. 10.

[2] Pap. Lond. XLVI 376, 380, 382 Wess., CXXIII 3 CXXIV 41; vgl. CXXIII 4 CXXIV 42, 43 *βαξαβαχυχ*; ähnlich auf der Bleitafel bei R. Wünsch *Seth. Verfluchungstafeln* S. 18, 51; 19, 70, dazu Wünsch S. 80. Die Silbe *Λυκ* z. B. in der zu V. 6 zit. Bleitafel, 10 *Λυκαηλ*, wenn es hier nicht wie in dem von mir *Phil.* 1910 S. 51 ff. behandelten Zauber V. 6 heißen muß *Λυηαηλ* oder *Λυβαηλ*.

hier Vorsicht geboten[1]. Die ersten fünf Zeichen mögen nur Charaktere sein.

V. 3. Anubis wird auch sonst im Liebeszauber angerufen: Pap. Par. 340 f. nach anderen Unterweltsgöttern: *παρακατατίθεμαι ὑμῖν τοῦτον τὸν κατάδεσμον θεοῖς χθονίοις ... Κούρῃ Περσεφόνῃ Ἐρεσχιγὰλ καὶ ... Ἑρμῇ καταχθονίῳ Θωούθ ... καὶ Ἀνούβιδι κραταιῷ ... τῷ τὰς κλεῖδας ἔχοντι τῶν καθ' Ἅιδου*[2]. V. 1466 f. *κλειδοῦχέ τε Ἄνουβι φύλαξ*. Zu anderem Zweck Pap. Lond. CXXI 339, 341, 557 (*τὸν πάντων θεῶν ὑπηρέτην*)[3]. Als *κύων* wird er angerufen, da ihm die Römer und Griechen statt des Schakalkopfes den eines Hundes geben (z. B. Apul. Met. XI 11).

---

[1] Das Zeichen kommt in diesem Sinne in den Zauberpapyri nicht vor. A. Dieterich dachte an die Möglichkeit, es so zu deuten im Leidener Pap. V 384 Kol. IV 32 (*Jahrb. f. Phil.* Suppl. XVI 765, 801), wo jedoch zu lesen ist: (ἐξορκίζω σὲ) τὸν χ(ρηματίζοντ)α, τὸν [ἔ]νθεον. (Durch das χ geht hier ein Längsstrich, der mit einem α endigt, nicht mit ρ.) Es handelt sich dabei um einen Traumzauber, und schon deshalb wird diese Auflösung — eine auch sonst übliche — gegenüber den bisherigen (χρήσιμον, χαρτόν Leem.; an χρησμαγόρης, χρησμῳδός denkt Häberlin *DLZ* 1889 Kol. 1822) die richtige sein. Im gleichen Pap. schreibt Diet. VI 17 Ἰησοῦς Ἄνου[βις] (S. 767 irrtümlich Χριστὸς Ἄνουβις); das könnte für unsere Stelle bedeutend sein, da unser Text mit einer Anrufung des Anubis beginnt. Doch gibt der Pap. Leid. nur ιησους ανουι deutlich, so daß Ἄνουβις nur mehr Konjektur ist; vgl. auch Wessely *Patrol. orient.* V (1908) 191. Mit Ammon zusammen wird Jesus angerufen Kol. XII 7 f. Ἰησοῦς ουαιρ Ἀμοῦν, eine bisher unbeachtete Stelle (wo man geneigt sein könnte, in ουαιρ ein urspr. Ουσιρ zu sehn; zur Form Ἀμοῦν s. Sethe *Ägypt. Verbum* 54). Wo Jesus im Par. Pap. genannt ist, herrscht jüdisches Gepräge vor: 1233 ʼΙΗΣΟΥΣ [ΠΙΧΡ] ΗΣΤΟΣ Kopt. Ἰησοῦς ὁ Χριστός, in der Gesellschaft von Abraham, Isak, Jakob, Sabaoth (s. Wessely a. a. O. 184 f.); 3019 f. κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων Ἰησοῦ, eine vielbehandelte Stelle (s. zuletzt Deißmann *Licht von Osten*[2] S. 190, Dölger, *ΙΧΘΥΣ* 270,1), wo auch — wie im Leid. Pap. XII 7 — Ammon angerufen wird (3028). Vermuten möchte ich den Jesusnamen Pap. Par. 2929 in σουΐης.

[2] Dieser Zauber gerade kommt weiter unten als Vorlage unseres Stückes in Betracht. Zu beachten ist, daß Anubis auch in der Geschichte Paulina-Mundus eine Hauptrolle spielt: Weinreich *Trug des Nektanebos* (Stellen im Register).

[3] Dagegen *CIG* 3724 οὐρανίων πάντων βασιλεῦ χαῖρ' ἄφθιτ' Ἄνουβι. Man sieht, wie wandlungsfähig seine Gestalt ist.

V. 5. (*ἀνάλαβε*) *ἐξουσίαν* hat seine Vorbilder, so Pap. Par. 350 *ἄξον τὴν δεῖνα, ἣν (ἔτεκε) δεῖνα, ἧς ἔχεις τὴν οὐσίαν.* — *Τιγηροῦ*, wofür V. 24 *Τιτηροῦν* steht, auch sonst als Frauenname belegt: *Τιγηρου* Inschr. Lefebure B. C. H. 1903, 158 Nr. 50, *Τιτηροῦς* Flor. 71, 454 P. Cairo (ed. Preisigke) 20, 14[1]. 'Der Name sieht durchaus ägyptisch aus, wenn ich ihn auch nicht deuten kann. Das Präfix *Τι*- deutet auf einen weiblichen Namen, der ja auch vorliegt. Die Variante *Τιγηροῦς* möchte ich als Dissimilation von *Τιτηροῦς* erklären'[2].

V. 6. *Σοφια*[.]*απαυσον* P. Das eine *α* blieb durch Schuld des Schreibers fort, *ν* fiel durch Beschädigung aus. Der Name oft belegt; vgl. Tavoletta magica (Società Ital., Omaggio al IV convegno dei classicisti in Firenze 1911) 13; CIG III 2 Ind.; Pap. Rainer 9 (Wessely, Denkschr. d. Wien. Ak. 1893 S. 71, V. 18).

Der Wunsch in V. 6, 7 gehört zu dem Wenigen, das sonst — so viel ich sehe — kein Vorbild und Schema findet. Er mag so als das einzige individuelle Moment in diesem Liebeszauber betrachtet werden: Tigerus verhielt sich dem Liebhaber gegenüber zu ablehnend und vernünftig[3].

V. 9 Ähnliche Stellen z. B. Pap. Lond. CXXI 1032 Wess. *ὑπόταξον, καταδούλωσον τὸν δεῖνα τῷ δεῖνα καὶ ποίησον αὐτὸν ὑπὸ τοὺς πόδας μοι ἔλθῃ* CXXIII 4 ff. *καθυπόταξον, φίμωσον, καταδούλωσον ... ὑπὸ τοὺς πόδας τοῦ δεῖνα*, beide aber in anderer Art von Zauber[4].

V. 10. Das Bild gebräuchlich im Liebeszauber; so in einem Pap. des Louvre bei Wessely, Progr. Hernals 1889 S. 4, Z. 3 *ποίησον κατατήκεσθαι Σαραπίωνα. ἐπὶ τῷ ἔρωτι* (so P), Pap. Par. 2930 ff. *βάλε*

---

[1] Die Stellen von Dr. Preisigke namhaft gemacht.

[2] Prof. Spiegelberg brieflich.

[3] Die Stelle in einer megarischen Bleitafel (Wünsch *Def. tab. Att. IG* III 3 S. XIII V. 10), wo die *φρόνησις* und *διάνοια* verflucht wird, gehört in anderen Zusammenhang.

[4] Im Liebeszauber: Pap. Par. 382 f. *συναναγκάσον τὴν δεῖνα ὑπουργὸν εἶναί μοι.* Audollent *Def. tab.* 271, 428 f. *ποίησον αὐτὸν ὡς δοῦλον αὐτῇ ἐρῶντα ὑποτεταχθῆναι.*

πυρσὸν (so P, und damit erledigt sich diese zuletzt von Kuster, de tribus carmin. papyri Par. mag., diss. Regim. 1911, 73 behandelte Stelle) *ἔρωτα, ὥστ' ἐπ' ἐμοῦ φιλότητι τακῆναι ἤματα πάντα.* Theokr. II 29 (*ὡς τοῦτον τ. κηρὸν ... τάκω*) *ὣς τάκοιθ' ὑπ' ἔρωτος* ... Andere Stellen bei Kuster a.a.O. 74f. gesammelt. Zum folgenden: Pap. Par. 378 (*ἕλκε τὴν δεῖνα*) *πάσῃ ὥρᾳ τοῦ αἰῶνος, νυκτὸς καὶ ἡμέρας*; oft ähnliche Wünsche.

V. 11. So heißt es auch Pap. Par. 1519f. *ἐμὲ μόνον κατὰ νοῦν ἐχέτω*, ebenso 2960 *κατὰ νοῦν μηδένα ἔχουσα εἰ μὴ ἐμέ.* Der folgende Teil wird sonst mit Vorliebe in prohibitiver Form gegeben: sie soll nicht essen, trinken, schlafen usw., bis sie zu mir kommt.

V. 15. *ὀνειρώττειν* hier nach *ἐνυπνιάζεσθαι* wohl gebraucht wie bei den Medizinern: ʻde iis somniis, quae coniunctas sibi veneris et libidinis imagines habent' Steph., wo auch auf Schol. Arist. Nub. 16 verwiesen ist: *τὸ δὲ ὀνειρώττειν ἐπὶ τῶν διὰ νυκτὸς αὐτομάτως ἀφιέντων γόνον, ὅπερ τοῖς ἐν ἐπιθυμίᾳ τινὸς οὖσι συμβαίνει γίνεσθαι.*

V. 16 *ἕως ἂν ἔλθῃ* typische Formel in dieser Literatur; ich erwähne nur Pap. Par. 1531f. *ἕως ἔλθῃ πρὸς ἐμὲ φιλοῦσά με καὶ ποιήσῃ πάντα τὰ θελήματά μου*, Lond. CXXI 977 *ἕως ἐλθοῦσα πρὸς ἐμὲ πληροφοροῦσα, ἀγαπῶσα, στέργουσά με.* Auch Pap. Par. 1809 will sich der Liebende noch beschenken lassen: *ἵνα μου ἐρᾷ, ἵνα μοι δοῖ τὰ ἐν ταῖς χερσὶν ἑαυτῆς*[1]. Zu *χαριζομένη κτλ.* mag gestellt werden Tavoletta mag.[2] V. 18 *ὡς δούλην ἑαυτὴν αὐτῇ παρέχουσα καὶ τὰ ἑαυτῆς κτήματα πάντα.*

V. 19. 20. Was unter *ἐκτελοῦσα*[3] *ἃ καθήκει γυναιξ[ὶν πρὸς ἄνδρ]ας* (so ergänzt von Wünsch) zu verstehen ist, zeigt Pap. Par. 403 (*ἵνα*) *τὰ ἀφροδισιακὰ ἑαυτῆς ἐκτελέσῃ μετ' ἐμοῦ.* Dieser Teil

---

[1] Das gleiche Bild in anderer Umgebung: Pap. Lond. CXXII 19 (*ἀνοίξας μοι τὰς χεῖρας πάντων συνδωκό⟨ν⟩των*) *ἐπανάγκασον αὐτοὺς δοῦναί μοι, ἃ ἔχουσιν ἐν ταῖς χερσίν.* [2] Vgl. Bem. zu V. 6.

[3] *εκτευλουσα* P mit korrigiertem *ευ*, darüber ist *ε* geschrieben. Im Vorhergehenden ist nur der oberste Teil der Buchstaben in *τα εαυτης* erhalten, doch ist die Ergänzung zweifellos. Die sonstigen geringen Schäden habe ich schweigend gebessert, da keine Zweifel bestehen konnten.

des Pariser Zauberbuches war offenbar Vorlage für den Schluß unseres Papyrus, oder wenigstens ein ganz ähnliches Exemplar. Man vergleiche V. 400 ff. *ἵνα ... κεφαλὴν κεφαλῇ κολλήσῃ καὶ χείλεα χείλεσι συνάψῃ καὶ γαστέρα γαστρὶ κολλήσῃ καὶ μηρὸν μηρῷ πελάσῃ καὶ τὸ μέλαν τῷ μέλανι συναρμόσῃ καὶ τὰ ἀφροδισιακὰ κτλ.* wie schon zitiert. Die Übereinstimmung dieser stark sinnlich-erotischen Wünsche in Vorlage und Anwendung ist ein auffallender Beweis für die praktische Verwertung unserer Zauberpapyri. In diese erotische Sphäre gehört auch Anth. Pal. V 127 (Marcus Argentarius), wo es heißt:

> *Στέρνα περὶ στέρνοις, μαστῷ δ' ἐπὶ μαστὸν ἐρείσας*
> *χείλεά τε γλυκεροῖς χείλεσι συμπιέσας*
> *Ἀντιγόνης καὶ χρῶτα λαβὼν πρὸς χρῶτα ...*[1]

So verschiedenen Klassen der Rhetor und der Verfasser dieses Zaubers angehören mochten, in diesem Punkte treffen sie sich.

V. 24. *ναί, κύριε·* gleichsam eine Rekapitulation, die alle früheren Wünsche in e i n e m Befehl wiederholt. So oft in den Papyri: Leid. 384, VIII 13 *ναί, κύριε* (nachzutragen bei Norden *Agn. Theos* 51,0), IX 26 *ναί, δέσποτα, δέσποτα*; ähnlich Pap. Par. 1704 f. *ναί, κύριε*, 3168 *ναί, κυριεύων ... τέλει ...*, 2908 *διὸ ποίησον, ἄνασσα, ἱκετῶ, ἄξον τὴν δεῖνα, ἣν δεῖνα.* — *Ἑρμείας* und *Ἑρμιόνη* auch anderweitig; IG III 2 Index, Audollent *Def. tab.* Ind. S. 432.

V. 25. *τῇ σῇ μάστιγι ἐλαυνομένην·* Anubis wird mit einer Geißel in der Rechten abgebildet (s. z. B. in diesem Archiv XII 1909, 19); schon oben hieß es: *μαστιζομένη.* Auch für diesen Wunsch fehlen die Vorbilder nicht: Pap. Par. 2910 *οἴστρῳ ἐλαυνομένην, κέντροισι βιαίοις ὑπ' ἀνάγκῃ.*

Die Länge der Textzeilen wird bestimmt durch die Ausbuchtung einer Buchstabenfigur, die den rechten Teil des Blattes ein-

[1] Auch sonst ist diese Figur gerade im Buch der Epigrammata amatoria beliebt: 170,3 *ὑπ' ἐμοῖς νῦν χείλεσι χείλεα θεῖσα* 251,1 *γυμνὰ δὲ γυμνοῖς | ἐμπελάσει γυίοις γυῖα περιπλοκάδην* 271,1 | *μαζοὺς χερσὶν ἔχω, στόματι στόμα* ... Es gibt auch zahlreiche weitere Typen in der *λέξις ἐρωτική* der Zauberpapyri und des Epigramms, deren Behandlung ich an anderer Stelle vorlegen werde.

nimmt. Das Zauberwort *αβλαναθαναλβα* wird nach unten und oben so geschrieben, daß ihm mit jeder Zeile ein Buchstabe, vom Anfang an gerechnet, abgezogen wird, bis schließlich nur zwei *α* übrig bleiben. Daneben steht die Formel *ακραμμαχαμαρι*, die auf dieselbe Art um je einen Buchstaben von hinten aus vermindert wird, bis ebenfalls ein Rest von nur zwei *α* bleibt.

α	*α*
βα	*ακ*
λβα	*ακρ* usw. bis
αβλαναθαναλβα	*ακραμμαχαμαρι*
βλαναθαναλβα	*ακραμμαχαμαρ* usw. bis
α	*α*

Die Figur, die so entsteht, gleicht dem *Ὠὸν χελιδόνος Βησαντίνου Ῥοδίου* in dem Pariser Teil der Anth. Palatina[1]. Diese Spielereien sind uns aus den Papyri wohlbekannt. So wird am Ende der oben herangezogenen Partie des Par. Pap. (V. 406 ff.) verlangt: *εἶτα γράψον ... τὴν καρδίαν ... ὡς ὑπόκειται*[2]. Ähnlich soll im Pap. Mim. Kol. II eine Figur geschrieben werden: *καρδιακὸς ὡς βότρυς*[3], die gleiche im Pap. Rainer 9, so weit es sich aus Wesselys Darstellung erschließen läßt[4], ebenfalls aus *αβλαναθαναλβα*. Wenn

[1] Einzusehen in dem von mir besorgten XV. Bd. der *Codices graeci et lat. photographice depicti duce Scatone de Vries*, Lugd. Bat. 1911, tom. II 674.

[2] Nämlich von der Formel *ιαεωβαφρενεμουνοθιλαρικριφιαευ* und ihrem Palindrom. Hier muß von rechts und links je ein Buchstabe weggenommen werden.

[3] Von *αθαναλβα*; von links je ein Buchstabe zu streichen (wie im folgenden Beispiel). Ein Schema *βοτρυδόν* führt Deißmann *Licht von Osten*[2] S. 342,5 aus dem Testam. Salom. ed. Fleck S. 133 an: wir haben es also auch in dieser Literatur zugleich mit der *πτέρυξ*. Jenes verjüngt sich von beiden Seiten nach unten, diese bildet ein rechtwinkliges Dreieck. — Der Schreiber des Pap. Mim. hat auf dem Bilde der Kol. III die Umrisse der 'herzförmigen Traube' mit zwei Schenkeln eines oben offenen Dreiecks gegeben (zwischen den beiden Figuren links; der Winkel ist im Original viel enger; Wessely verstand den Zweck des Angulus wohl nicht); ebenso auf Kol. II unten, wo die Striche bei Wessely fehlen.

[4] S. zu V. 6; Wessely *Wien. Studien* VIII (1886) 187; Deißmann a. a. O. Eine dieser Figurenarten stand wohl auch auf der griech. Bleitafel bei Wünsch *Seth. Verfl.* S. 14 Nr. 15 (dazu S. 81).

nun O. Crusius[1] und, ihm folgend, Dieterich[2] aus der Ähnlichkeit der bisher bekannten Figuren und der 'Erosflügel' des Simias auf eine Abhängigkeit der Technopägnien der Anthologie von den Schemata der Zauberbücher schlossen, so kann unser neues Schema, das Ei[3], diese Vermutung nur stützen.

Die Zeit des Papyrus mag das 4. Jahrh. n. Chr. sein.

---

[1] *Wochenschr. f. kl. Phil.* 1888, 1095; s. auch Häberlin in d. *Deutsch. Literaturztg.* 1889, 1822.

[2] *Abraxas* S. 199 zu V. 6.

[3] Die Verwendung des Eies im Zauber ist bekannt, s. die *Indices* von Wessely. In der *λυχνομαντεία* des Pap. Lond. CXXI Kol. 15, in der auch Anubis angerufen wird (s. oben zu V. 3), werden zwei *ᾠὰ ἀρρενικά* verwendet (V. 530 f.), und zum Gott wird gebetet: *ἧκέ μοι ὁ ἐκ τοῦ ᾠοῦ*, und im Leid. Pap. 384 III 27 ff. findet sich eine Anrufung: *σὺ εἶ τὸ ᾠὸν τὸ ἅγιον ἀπὸ λοχίας*. Das ist vielleicht nicht bedeutungslos für die Beurteilung unserer Figur. — Zum Schluß sei bemerkt, daß die beiden Formeln (*ἀβλαν.* und *ἀκρ.*) meist in einem Zusammenhange vorkommen, so Pap. Leid. 384 VI 8. 9; Lond. CXXI 320, 649; CXXII 61; CXXIV 29; s. *Ind.* Wess. *Denkschr.* 1893; so auch in einem wohl zu Amuletzwecken abgefaßten Papyrus von Straßburg, Nr. 574, dessen Inhalt in quadratischer Form geschrieben ist und nach oben von der Reihe *αναθαναθαναβλα*, nach links von *αβλαναθαααο*, nach rechts von *αγραμαχα⟨μαρι⟩* abgeschlossen wird.

II Berichte[1]

6 Syrische Religion

Von C. Bezold in Heidelberg

Zur Orientierung über die bedeutenden Fortschritte, die seit dem Erscheinen unseres letzten Berichts[2] auf dem Gebiet der Syrologie zu verzeichnen sind, stehen auch diesmal die bekannten bibliographischen Hilfsmittel zu Gebote: die genauen Titelangaben in Schermans Orientalischer Bibliographie[3], die trefflichen Bearbeitungen des Gesamtstoffes durch Guidi in der *Rivista degli Studi Orientali*[4], die kunsthistorischen Notizen im *American Journal of Archaeology*[5] und Brockelmanns kurze Übersicht in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.[6] Letzterer hat auch eine Darstellung der syrischen Literatur besorgt[7]; von des unlängst heimgegangenen Duval

[1] Anm. der Redaktion: Den Berichten ist in diesem Doppelheft weniger Platz als sonst eingeräumt worden. Dafür ist der Aufsatz von Joh. Weiß über das Problem der Entstehung des Christentums (oben S. 423ff.) als Vorläufer und Teil des im nächsten Hefte erscheinenden Berichtes über die neueren Forschungen zur Geschichte des Christentums zu betrachten.

[2] Frühjahr 1905; vgl. *Archiv* VIII, S. 286ff.

[3] Bd. XIX, S. 213ff.; Bd. XX, S. 222ff.; Bd. XXI, S. 238ff.; Bd. XXII, S. 187ff.

[4] Vol. I, p. 311segg.; vol. II, p. 364segg.; vol. III, p. 421segg.; vol IV, p. 453segg.

[5] Von H. N. Fowler, Vol. IX, 1905, p. 200f., 341ff., 462ff.; Vol. X, 1906, p. 97ff., 184ff., 336f., 440f.; von J. M. Paton, Vol. XI, 1907, p. 80f., 206ff., 346, 455f.; Vol. XII, 1908, p. 86ff., 217f. und von W N. Bates ibid. p. 356ff., 451f.; Vol. XIII, 1909, p. 74f., 196ff., 349ff., 485ff.; Vol. XIV, 1910, p. 101, 212ff., 366ff., 493ff.; Vol. XV, 1911, p. 84f., 223ff., 410, 540ff. und Vol. XVI, 1912, p. 115ff., 261ff., 438ff.

[6] *ZDMG* 60, 1906, S. 257f.; 61, 1907, S. 250f.; 62, 1908, S. 159f.; 63, 1909, S. 214f.; 64, 1910, S. 260.

[7] In der bei Amelang erschienenen *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig 1907, S. 1ff. Eine zweite, 1909 erschienene Titel-Auflage enthält nur wenige Berichtigungen.

Littérature syriaque ist eine dritte Auflage erschienen[1]; Nöldeke hat den Abschnitt über die Syrische Literatur in P. Hinnebergs Die Kultur der Gegenwart[2] mit gewohnter Meisterschaft geschrieben und Baumstark eine knappe, aber inhaltsreiche Bearbeitung desselben Themas veröffentlicht.[3]

Die syrische Epigraphik ist durch mehrere Arbeiten gefördert worden. Die berühmte Trilinguis von Zebed über die Gründung des Martyriums des hl. Sergius am 24. September 512 ist 1905 von Aleppo ins Musée du Cinquantenaire zu Brüssel verbracht und dort von M. A. Kugener aufs neue sorgfältig kollationiert worden.[4] Ein trefflich erhaltenes, 1901 in Urfa auf dem Boden einer unterirdischen Höhle entdecktes Mosaik, das heute beim Eingang der Bibliothek im k. Ottomanischen Museum zu Konstantinopel in den Fußboden eingelassen ist und sechs Brustbilder mit Beischriften, sowie eine achtzeilige Grabschrift enthält, setzt J.-B. Chabot[5] an den Anfang des 3. Jahrhunderts. Der fälschlich *Aftōḥā* oder *Aftōnjā* gelesene Hauptname dieser Inschrift[6] erinnerte an den letzteren Namen (= Ἀφθόνιε)[7] in der als Nimrods Thron bekannten Stele zu Urfa, in deren Neubearbeitung[8] F. C. Burkitt die ansprechende Vermutung äußert, ein aus der Stele ausgebrochenes Stück habe die in der Inschrift erwähnte Statue enthalten, die bei den Edessa überflutenden Beduinen religiöse Bedenken erregte und deshalb

[1] Paris 1907. — J.-B. Chabots *Les langues et les littératures araméennes*, Paris 1910 kenne ich nur dem Namen nach.

[2] Teil I, Abt. VII (Berlin 1906), S. 103 ff.

[3] Sammlung Göschen Nr. 527, Leipzig 1911, S. 39 ff.

[4] *Journ. asiat.* Xme Série, 1907, t. 9, p. 509 suivv.; *Rivista degli Studi Orientali* I, p. 577 segg.

[5] In *Notes sur quelques monuments épigraphiques araméens*: Journ. asiat. Xme Série, 1906, t. 7, p. 281 suivv.

[6] Auf einer mir von Herrn Direktor Halil Bey geschenkten Photographie des Mosaiks ist deutlich *Aftōsā* zu lesen

[7] S. Nöldeke *ZA* XXI, S. 154.

[8] *The 'Throne of Nimrod'* in Proc. Soc. Bibl. Arch. 1906, p. 149 ff. — Das einschlägige Buch von J. R. Harris *The Cult of the Heavenly Twins* (Cambridge 1906) ist mir nicht zugänglich.

von ihnen entfernt und durch die — kufisch geschriebene — moslimische Doxologie ersetzt wurde. Der jetzt von uns genommene J. Euting entdeckte und beschrieb ein ähnliches Mosaik wie das genannte, das sich gleichfalls in einer Gruft bei Urfa fand[1], während eine weitere, von Fr. Cumont zu Biredschik gefundene und von M. A. Kugener publizierte[2] Grabschrift die syrische Epigraphik bis zum Jahre 6 unserer Zeitrechnung zurückführt. — Im übrigen veröffentlichte E. Littmann 24, während einer amerikanischen archäologischen Expedition gesammelte Inschriften[3] aus Nordsyrien, darunter eine Bauinschrift der Kirche von Chirbit-Ḥasan aus dem Jahre 507/8 mit Angabe der Baukosten, neue Bilinguen von Zebed und den Text im Baptisterium von Dēḥes in verbesserter Wiedergabe, und H. Pognon gab in einem umfangreichen Werk[4] eine große Menge ähnlicher Texte aus Edessa und dem Gebiet von Antiochia, teils Grabinschriften, teils Aufzeichnungen mesopotamischer Mönche, die zusammen den Zeitraum von 73 n. Chr. (Inschrift auf einem Grabturm) bis ins 16. Jahrhundert umfassen. Bemerkenswert ist die „entschieden religiös gefärbte Grabschrift“ Nr. 48, die nicht christlich sein kann, sondern einer alten gnostischen Sekte oder einer heidnischen Mysteriengenossenschaft angehören muß. Auch die altedessenisch einheimischen — neben mancherlei fremden vorkommenden — Eigennamen, die aus *Bar-* („Sohn“) und dem Namen einer Gottheit zusammengesetzt sind, verdienen hier Beachtung.[5] — Eine syrische Lokalgottheit ist wohl auch in dem Namen *ΒΕΕΛΕΦΡΟΣ* auf einer Inschrift von Ḥelbān (6 Stunden nördlich von Damaskus) zu suchen, wo-

---

[1] *Florilegium ou Recueil de travaux d'érudition dédiés à M. le Marquis H. de Vogüé*, Paris 1909, p. 231 suivv.

[2] *Rivista degli Studi Orientali* I, p. 587 segg.

[3] *Semitic Inscriptions*: Part IV of the Publications of an American Archaeological expedition to Syria 1899—1900 (New York 1905), p. 3 ff.

[4] *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*; Paris 1907—8.

[5] Vgl. die gehaltreiche Besprechung Nöldekes *ZA* XXI, S. 151 ff., 375 ff., besonders S. 155, 157.

rüber S. Ronzevalle[1] Aufschluß gibt. Wichtige Resultate auch für die altsyrische Religion sind ferner der Princeton-Expedition zu verdanken. Unter anderem gelang es H. C. Butler, zum ersten Mal den inneren Plan vom Tempel des aramäischen Hauptgottes Baʿal-schemīn in Sīʿ zu bestimmen, neben dem noch ein weiterer Tempel entdeckt wurde.[2] Auch eines der von ihm angenommenen heidnischen Vorbilder für die ältesten syrischen Kirchen glaubt Butler in einem im Jahr 192 zu Aere, dem heutigen iṣ-Ṣanamēn errichteten römischen Tempel erblicken zu sollen.[3] Über die „Dom"-Form in der syrischen Architektur hielt derselbe Gelehrte einen Vortrag zu Washington.[4] Endlich gab der neue Fund einer jetzt im Louvre befindlichen, zu Nīḥa am Ostabhang des Libanon erworbenen Bronzevotivhand[5] Fr. Cumont Gelegenheit zur Wiederholung seiner These, daß diese Votivhände, die noch in der hellenistischen Zeit bei den Juden in Gebrauch waren, semitischen Ursprungs sind[6]; und in einer weiteren Arbeit wies er in feinsinniger Durchführung an neun, von ihm, Sachau und Hogarth zu Membidsch (griechisch Hierapolis) gefundenen Stelen den Adler als stilisiertes Grabmotiv nach: als Sonnenvogel, der die Seelen, und speziell Seelen von Angehörigen des Königshauses, zu demjenigen Stern emporträgt, dem sie jeweils ihre Entstehung verdanken; von dieser Form einer altsemitischen Sonnenreligion sind nach Cumont[7] auch die eschatologischen Vorstellungen der römischen Welt beeinflußt worden.

---

[1] *Revue archéologique* IV, 5, 1905, p. 45 suivv.

[2] Vgl. *Revue archéol.* IV, 5, 1905, p. 404 suivv.

[3] Vgl. ibidem IV, 8, 1906, p. 413 suivv.

[4] *The Dome in the Architecture of Syria*; vgl. *Amer. Journ. of Arch.* XI, 1907, p. 58 f.

[5] S. R. Dussaud *Main votive au type de Jupiter Héliopolitain*: Rev. arch. IV, 5, 1905, p. 161 suivv. und planche III.

[6] Ibidem p. 166.

[7] *L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs*: Revue de l'histoire des religions t. 62, 1910, p. 119 suivv.; vgl. R. Wünsch *Archiv* XIV, S. 585. S. auch M. Lidzbarski *Ephemeris f. sem. Epigr.* III, 3 (1911), S. 188 f.

Der Zuwachs an Handschriften kommt bei der Eigenart der syrischen Literatur der Religionswissenschaft in erster Linie zugute. Besondere Verdienste um die Katalogisierung solcher Schätze hat sich in den Berichtjahren der Erzbischof von Seert, A. Scher, erworben. Die Codices des 1857 bei Mossul erbauten Klosters „Samenherrin“ *(Dairā deMārt dezarʿē)*, die früher den Hauptbestand des eine Stunde nordöstlich davon gelegenen, aus dem 6. Jahrhundert stammenden berühmten Klosters von Rabban Hormizd bildeten, enthalten außer Bibeltexten, Kommentaren und Liturgien, hagiographischen und asketischen Werken ein Exemplar der „Biene“, mehrere Schriften von Bar Hebräus, ʿAbhdīschōs „Paradies von Eden“ und ein „Buch der Heilmittel“, vermutlich von Ḥonain.[1] Eine andere Sammlung im Erzbistum von Diārbekr, die von dem gegenwärtigen Erzbischof S. Sabbāgh erworben wurde, enthält asketische Schriften, Heiligen-Leben, ein Exemplar der „Schatzhöhle“, Werke von Bar Hebräus, u. a. die „Lampe des Heiligtums“, und zahlreiche Hymnen und Gedichte, darunter eines von ʿAbhdīschōʿ von Gāzartā mit kunstreicher und vermutlich für besonders wirkungsvoll gehaltener Anordnung einer Reihe von Zeilen, die ebensowohl von oben nach unten wie von rechts nach links gelesen werden können.[2] Auch die seit 1899 im Vatikan befindlichen Handschriften des Museo Borgia, mit Ritualbüchern, Homilien, Hymnen, Legenden, je zwei Exemplaren von ʿAbhdīschōʿs „Buch der Perle“ und „Paradies von Eden“ usw. hat Scher durch ein kurzgefaßtes Verzeichnis erschlossen.[3] Ebenfalls aus der Umgegend von Mossul, teilweise wahrscheinlich aus dem einst christlichen Dorfe

[1] *Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la Bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences*: Journ. asiat. Xme Série, 1906, t. 7, p. 479 suivv.; t. 8, p. 55 suivv.

[2] *Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir*: ibidem 1907, t. 10, p. 331 suivv., 385 suivv.; t. 11, p. 55 suivv.

[3] *Notice sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia aujourd'hui à la Bibliothèque vaticane*: ibid. 1909, t. 13, p. 249 suivv.

Eqrūr, stammt eine Anzahl, von G. Diettrich beschriebener Handschriften[1], darunter wiederum ein Exemplar der „Schatzhöhle"; ein astronomischer (oder astrologischer?, undatierter) Traktat; Märtyrerakten; ein dem 17. (?) Jahrhundert angehöriges nestorianisches Evangeliarium mit bisher unbekannter Perikopenreihe und Illustrationen (Anbetung der zwölf Könige aus dem Morgenland usw.); ein nestorianischer Sammelband mit einem frühestens dem 10. Jahrhundert entstammenden Pentateuch-Kommentar und dem Anfang einer Homiliensammlung zu den Kanones des Patriarchen Īschōʿjabh III.; eine von malabarischen Christen ausgehende Gebetesammlung für die Ferialgottesdienste der Priester und Diakone; Rezitanda der Rogationstage; Homilien von Mār Narsai; Begründungen der Feste des Kirchenjahres, und ein Liederschatz der Herrenfeste und Gedächtnistage. — In dem Handschriftenbestand der kleinen Jakobitischen Kirche und der syrisch-katholischen erzbischöflichen Residenz zu Damaskus, den A. Baumstark aufgenommen hat[2], überwiegt, wie gewöhnlich, das Liturgische; doch waren auch einige literarische Stücke und Fragmente astrologischen Inhalts zu verzeichnen. Auch die liturgischen Codices des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem hat Baumstark beschrieben.[3] — Unter den sechs syrischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Leipzig befindet sich eine nestorianische Hymnensammlung und ein Bruchstück mit den sieben Fragen, die Salomo von der Königin von Saba vorgelegt wurden[4], unter den Schätzen der Stadtbibliothek zu Hamburg eine Liturgie[5] und in einer von dem Maronitenpater

[1] *Bericht über neuentdeckte handschriftliche Urkunden zur Geschichte des Gottesdienstes in der nestorianischen Kirche*: Nachrichten der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1909, S. 160ff.

[2] *Syrische und syro-arabische Handschriften in Damaskus*: Oriens Christianus V, S. 321ff.

[3] Ebendort, Neue Serie, I, S. 103ff., 286ff.

[4] S. K. Vollers *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*, Leipzig 1906, S. 380ff.

[5] S. C. Brockelmann *Katalog der orientalischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg*, Hamburg 1908, S. 175ff.

G. Manasch beschriebenen[1] Sammlung die Heraclensis, Schriften von Bar Ṣalībhī und Homilien.

Die syrischen Bibelversionen sind mehrfach untersucht worden. Mrs. A. Smith Lewis setzte der Evangelienausgabe F. Cr. Burkitts[2], der die Curetoniana zugrunde gelegt ist, eine neue Edition entgegen[3], in der — mit Recht — die Sinaitica als Kontext erscheint. — Ch. Heller[4] glaubt für die Peschītā (mit Ausnahme der Bücher der Chronik) einen einzigen, und zwar jüdischen Verfasser annehmen zu müssen, dessen Arbeit unter dem Einfluß des talmudischen Geistes steht. — A.-S. Kamenetzky verglich die Masora- und Septuagintatexte von Koheleth mit dem der Peschītā[5]; G. Diettrich stellte in äußerst sorgfältiger Arbeit den textkritischen Apparat zur selben Version des Propheten Jesaia zusammen[6], und Joh. Hänel besprach die außermasoretischen Übereinstimmungen der griechischen und syrischen Übersetzungen in der Genesis.[7] — Von der Hexapla-Catene im Britischen Museum teilte Ch. C. Torrey[8] die Auszüge aus Nehemia mit und gab von I. Esdras die Varianten zu Lagardes Ausgabe. J. Gwynns Auszüge aus der Hexapla und der Philoxeniana[9] sind mir nicht zugänglich. Hans H. Spoer

[1] In *Al-Machriq* 1908, no. 3, p. 206 ff.

[2] *Evangelion da Mepharreshe. Curetonian version of the Four Gospels.* 2 Bde. London 1905.

[3] *Old Syriac Gospels or Evangelion damepharreshe.* London 1910.

[4] *Untersuchungen über die Peschittâ zur gesamten hebräischen Bibel.* Teil I; Berlin 1911.

[5] In der *Zeitschr. f. d. altt. Wiss.* 1904, S. 181 ff. — W. E. Barnes' *Peshitta Psalter. According to the West Syrian text*, Cambridge 1904 ist mir nur aus A. Rahlfs Anzeige in der *Theolog. Ltrztg.* von 1905, Nr. 7 bekannt.

[6] *Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia*: Beihefte zur Zeitschr. f. d. altt. Wiss. VIII, Gießen 1905.

[7] *Die außermasoretischen Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschittha in der Genesis*: Beihefte zur Zeitschr. f. d. altt. Wiss. XX, Gießen 1911.

[8] *Portions of First Esdras and Nehemiah in the Syro-Hexaplar Version*: American Journ. of Sem. Lang. XXIII, 1906, p. 65 ff.

[9] *Remnants of the later Syriac Versions of the Bible*, London 1909.

veröffentlichte[1] den Syrischen Text des 151. Psalms nach einer Handschrift im Syrischen Kloster zu Jerusalem und einer zweiten in seinem Privatbesitz, welch beide mit dem Kodex Ambrosianus gegen Wrights Ausgabe übereinstimmen und sich auch im allgemeinen an den Text der LXX anlehnen, jedoch darauf schließen lassen, daß „der Syrer keine Übersetzung der LXX ist". Welche Menge endlich von exegetischem Material zum Studium der syrischen Versionen A. Merx in langjähriger, mühevoller Arbeit in seinem Evangelienkommentar niedergelegt hat, dessen Schlußteil erst nach dem Tode des vielverdienten Gelehrten und trefflichen Menschen erschien[2], ist aus der syrischen Abteilung von J. Ruskas sorgfältigem Register ersichtlich.

Im Anschluß an die Bibeltexte sei hier noch auf die künstlerische Ausstattung einzelner Handschriften hingewiesen. An dem Beispiel eines Evangeliariums, auf das 1904 schon Baumstark aufmerksam gemacht hatte, zeigt Joh. Reil[3] die Originalität der volkstümlichen syrischen Klosterkunst mit bestimmten, von byzantinischen Einflüssen unberührten Eigentümlichkeiten; eine merkwürdige Pfingstszene dieses Kodex (Taf. IV) ist vermutlich als Vorstufe zu dem in der mittelbyzantinischen Kunst auftretenden Typus des Pfingstbildes anzusprechen. Auch A. Baumstarks Ausführungen[4] über den „stehenden Autorentypus" auf syrischen Illustrationen ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen.

Die Abfolge der evangelischen Perikopen im Diatesseron Tatians untersuchte J. Hontheim[5] mit dem Ergebnis, daß die

[1] In der *Zeitschr. f. d. altt. Wiss.* XXVIII, S. 65 ff.

[2] *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte.* Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift. Zweiter Teil, Erläuterungen; zweite Hälfte (Schlußband), Das Evangelium Johannes. Mit Registern für das ganze Werk nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Julius Ruska. Berlin 1911.

[3] *Der Bildschmuck des Evangeliars von 1221 im Syrischen Kloster zu Jerusalem*: Zeitschr. d. D. Palästina-Vereins 1911, S. 138 ff. Vgl. übrigens Baumstark im *Oriens Christianus*, N. S., I S. 134 ff. und dazu wieder Reil, ebd. S. 324 f. [4] Im *Oriens Christianus* VI S. 428 ff.

[5] In *Theologische Quartalschrift* Bd. 90, 1908, S. 204 ff., 339 ff.

in der borgianischen Handschrift erhaltene Evangelienharmonie, das sogenannte arabische Diatesseron, nach Ephraems Evangelienkommentar auch für das Syrische anzunehmen ist, in ihrer Anordnung der Hauptperikopen also schon zwei Jahrhunderte nach Tatian existierte. Auch Hans H. Spoer verglich — zusammen mit W. E. Barton — die Spuren eines syrischen Diatesserons in einem Lektionar vom Jahr 1262 im Syrischen Kloster zu Jerusalem mit den entsprechenden Abschnitten des arabischen Diatesserons[1] und ließ die betreffenden Textauszüge folgen.[2]

Von P. de Lagardes syrischer Textausgabe der *Didascalia Apostolorum* besorgte die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen einen anastatischen Neudruck.[3]

E. Preuschens Besprechung[4] der armenischen, aus dem Syrischen geflossenen Übersetzung einer polemischen Schrift des hochberühmten Exegeten Ephraem, in der gegen ein *προευαγγέλιον* betiteltes Buch Marcions offenbar der Nachweis geführt wurde, daß von einer Offenbarung erst seit Jesus die Rede sein könne, leitet uns über zu den Kommentaren, die in den Berichtjahren vielfach Gegenstand gelehrter Tätigkeit waren. So erörterte P. Schwen das Leben und die Lehre von Aphraates[5], und I. Parisot vollendete den Neudruck der berühmten Abhandlungen des „persischen Weisen".[6] F. Nau besprach[7] die Psalmenerklärung Theodors von Mopsuestia, und J. Schliebitz edierte Īschōʿdādhs

[1] Im *Journal of Biblical Lit.* XXIV, 1905, p. 179 ff. (mir nicht zugänglich).

[2] In der *ZDMG* 61, 1907, S 850 ff. [3] Göttingen 1911.

[4] In der *Zeitschr. f. d. neut. Wiss.* 1911, S. 243 ff. — I. E. Rahmanis Ausgabe *S. Ephraemi Hymni de Virginitate* ist mir nur aus L. Cheikhos Besprechung (nebst einer Probeseite der betr. vatikanischen Handschrift) in Al-Machriq 1907, no. 1, p. 23 ff. bekannt.

[5] *Afrahat. Seine Person und sein Verständnis des Christentums*: Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, Nr. 2 (Berlin 1907), S. 96 ff., 129 ff.

[6] In der von R. Graffin herausgegebenen *Patrologia Syriaca* I, t. 2 (Parisiis 1907), p. 1 ff.

[7] In der *Revue de l'Orient Chrétien* 1906, p. 313 suivv.; mir nicht zugänglich.

Kommentar zum Buche Hiob samt deutscher Übersetzung. Geht schon aus letzterer Schrift die geschichtliche Bedeutung hervor, die Īschō'dādh für die Erklärung der biblischen Schriften beanspruchen darf (vgl. z. B. S. 46 über die drei Kleidungsstücke des Meeres, S. 68 über den „Himmelshelm" und S. 76ff. über Behemoth und Phoenix), so erhellt die hervorragende Rolle, die er als Überlieferer von Ephraems und Theodors Bibelinterpretationen auf spätere Generationen spielt, ganz besonders aus M. D. Gibsons, in langjähriger Arbeit fertiggestellter Ausgabe seines Evangelienkommentars.[2] Wie J. R. Harris in der Einleitung zu diesem dreibändigen Werk ausführt, erweist sich dadurch Īschō'dādh als Kenner der jüdischen sowohl wie der christlichen Überlieferung, und nicht nur die Textkritik[3], sondern auch die Geschichte der Entwicklung mannigfacher Legendenstoffe werden aus seinen Schriften, zu denen etliche vierzig Quellen nachzuweisen sind, Nutzen ziehen. Insbesondere aber läßt sich jetzt klar erkennen, daß seine Werke (neben denen Bar Kēphās) unter anderen auch Bar Ṣalībhī als Vorlage gedient haben. Von dem großen Evangelienkommentar des letzteren, den I. Sedlaček und J.-B. Chabot bearbeiten, ist das Matthaeus-Evangelium erschienen.[4] Auch Bar Ṣalībhīs Kommentare zur Apokalypse, zur Apostelgeschichte und zu den katholischen Briefen hat Sedlaček herausgegeben[5], während J. de Zwaan einen seiner Traktate (gegen die Juden)[6] und J.-B. Chabot eine seiner Homilien (zur

[1] *Išō'dādh's Kommentar zum Buche Hiob*: Beihefte zur Zeitschr. f. d altt. Wiss. XI, Gießen 1907.

[2] *The commentaries of Isho'dad of Merv, bishop of Ḥadatha (c. 850 A.D.), in Syriac and English*: Horae Semiticae, Nos. V—VII; Cambridge 1911.

[3] Vgl. dazu auch A. Baumstark *Griechische und hebräische Bibelzitate in der Pentateucherklärung Išôdâds von Merw* im Oriens Christianus, N.S., I S. 1ff.

[4] *Dionysii Bar Ṣalībi Commentarii in Evangelia, fasc. 1*: Corpus Script. Chr. Or., Script. Syri, series secunda, tomus 98; Parisiis 1906.

[5] *Dionysius Bar Ṣalībi in Apocalypsim, Actus et Epistulas Catholicas*: ibidem, t. 101; Parisiis 1909.

[6] *Dionysius bar Ṣalibhi, The treatise of Dionysius bar Ṣalibhi against the Jews.* Part I. *The Syriac text edited from a Mesopotamian Ms. (Cod. Syr. Harris. 83)*, Leiden 1906.

Feier der Inthronisation des Patriarchen Michael am 18. Oktober 1166)[1] bekanntgemacht haben.

Im Anschluß an die im vorstehenden genannten förmlichen Kommentare ist noch der Traktat des Jakobiten Mōschē bar Kēphā über die Geburt des hl. Johannes, den F. E. Nurse nach einer Pariser Handschrift herausgegeben hat[2], sowie das in Quästionenform verfaßte „Scholienbuch" des nestorianischen Exegeten und Haeresiologen Theodoros bar Kōnī zu nennen, welch letzteres in den Berichtjahren mehrfach bearbeitet wurde. M. Lewin gab „die Scholien ... zur Patriarchengeschichte (Genesis XII—L)"[3] mit einer nützlichen Einleitung heraus. A. Baumstark behandelte Abschnitte, die in einem kurzen, „polemisch gerichteten Überblick über die wichtigsten Lehrmeinungen hellenischer Denker", besonders Pythagoras, Platon, Aristoteles, die Stoiker und Atomisten und die „Naturalisten" (φυσιολόγοι), eine Bekämpfung der griechischen Philosophie enthalten.[4] Die auf den Manichäismus bezüglichen Teile des Werkes besprach Fr. Cumont.[5] Endlich ist jetzt auch der erste Teil von A. Schers Textausgabe des *Kethābā dEskōljōn* erschienen, der die ersten fünf Bücher enthält.[6]

Unter den Apokryphen nehmen in diesem Bericht naturgemäß die „Oden Salomos" den breitesten Raum ein: eine schon aus Lactantius, der *Pistis Sophia* und der Stichometrie des Nikephoros von Konstantinopel ihrer Existenz nach bekannte alt-

---

[1] Im *Journ. asiat.* Xme Série, 1908, t. 11, p. 87 suivv.

[2] *A homily by Moses bar Cepha*: Amer. Journ. of Sem. Lang. XXVI, 1910, p. 81 ff.

[3] Heidelberger Dissertation; Berlin 1905.

[4] *Griechische Philosophen und ihre Lehren in syrischer Überlieferung*: Oriens Christianus V, S. 1 ff.

[5] *La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni*; Bruxelles 1908. (Teil I der mir unzugänglichen *Recherches sur le Manichéisme* von M.-A. Kugener und Fr. Cumont, wovon II: *Extrait de la CXXIII*e *homélie de Sévère d'Antioche* und III 1912 erschienen.)

[6] *Theodorus bar Kōnī, Liber Scholiorum, pars prior*: Corpus Script. Chr. Or., Script. Syri, series secunda, tomus 65; Parisiis 1910.

christliche (bzw. judenchristliche?, oder gnostische?) Gedichtsammlung, die zusammen mit dem Text der ersten 17 Psalmen von J. R. Harris in einem Manuskript des 16. oder 17. Jahrhunderts entdeckt und herausgegeben worden ist[1] und schon jetzt eine stattliche Literatur hervorgerufen hat.[2] Die Fragen nach der Einheit, Herkunft und Religion des Verfassers sind noch nicht endgültig beantwortet. — „Nachträge zur Textüberlieferung des syrischen Sirach", der bekanntlich jetzt, nach der Entdeckung des hebräischen Originals, mehrfach sicher verbessert werden kann, lieferte R. Smend.[3] — Über die sogenannten Himmelsbriefe veröffentlichte M. Bittner umfassende Studien.[4] Danach sind in syrischer Fassung zwei Himmelsbriefe erhalten, von denen der erstere (Londoner Handschrift des 13. Jahrhunderts), der angeblich im Jahre 746 vom Himmel herabgesandt wurde, aus einem (nicht erhaltenen) griechischen Original geflossen ist. Der zweite, im Orient viel weiter verbreitete, der in fünffacher Redaktion vorliegt, muß sich, wie schon J. H. Hall vermutete, auf syrischem Gebiet entwickelt haben. Gleichwohl ist die ganze Fiktion auf das Abendland, vermutlich auf einen griechischen Ursprung zurückzuführen. — Zur „Schatzhöhle-

[1] *The Odes and Psalms of Solomon now first published from the Syriac version*; Cambridge 1909.

[2] Außer den von Guidi *Rivista degli Studi Orientali* IV, p. 456—9 angeführten Artikeln und Schriften von Bacon, Barnes, Batiffol, Bousset, Conybeare, Dietrich, Duensing, Flemming-Harnack, Fries, Greßmann, Gunkel, Haußleiter, Kennedy, Loisy, Marshall, Montgomery, Schultheß, Spitta, Ungnad-Staerk und Wensinck sind etwa noch folgende zu nennen: J. H. Bernard *Journ. of Theol. Studies* 1910 (mir nicht zugänglich); W. R. Newbold *Bardaisan and the Odes of Solomon*: Journ. of Bibl. Lit. XXX, 1911, p. 161 ff.; A. Vaccari *Le odi di Salomone*: Civiltà Cattolica 1911, quad. 1475, p. 513 segg.; 1912, quad. 1477, p. 22 segg.; J. Wellhausen *Gött. gel. Anz.* 1910, S. 629 ff. und Th. Zahn *Neue kirchl. Zeitschr.* 1910, S. 667 ff., 747 ff. H. Grimmes neue Schrift über die Oden konnte ich noch nicht einsehen.

[3] In der *Zeitschr. f. d. altt. Wiss.* XXVII, S. 271 ff.

[4] *Der vom Himmel gefallene Brief Christi in seinen morgenländischen Versionen und Rezensionen*: Denkschriften d. K. Akad. d. Wiss. zu Wien, philos.-hist. Kl. Bd. LI 1906, I. Abh.

Literatur" gab C. Bezold[1] als Probe aus einer bisher unbekannten Handschrift in seinem Privatbesitz den syrischen Text des Schöpfungsberichts und untersuchte das von Renan edierte sogenannte „Testament Adams" an der Hand der arabischen und äthiopischen Versionen der griechisch erhaltenen Stundentafeln. Die syrischen Texte des „Testaments" sind — übrigens ohne Kenntnisnahme der letztgenannten Abhandlung — von M. Kmosko wiederholt worden.[2] — Das gnostische Lied von der Seele in den apokryphen Thomas-Akten, zu dessen Erklärung R. Reitzenstein wertvolle Beiträge veröffentlichte[3], hat J. Halévy in hebräischer Transkription wiedergegeben, neu übersetzt und kommentiert.[4] — Für den bekannten gnostischen Dialog „Buch der Gesetze der Länder", zu dessen von F. Nau besorgtem Neudruck[5] Th. Nöldeke Bemerkungen beisteuerte, hält letzterer am Syrischen als der Sprache des Originals fest[6], während Fr. Schultheß den griechisch erhaltenen Text als originell ansieht, der aber nicht der Repräsentant unseres Syrers sei.[7] Nach F. Haase[8] ist ein syrisches Original ins Griechische übersetzt worden; aus letzterem seien dann Eusebius und die pseudo-clementinischen Rekognitionen, aber auch der jetzt vorhandene syrische Text geflossen. Dagegen spricht sich F. Nau in *Notes d'astronomie syrienne*[9] wiederum im Sinne Nöldekes aus und teilt dort aus einem Werk von Severus Sēbōcht auch Notizen über Planetenkonjunktionen nach einer Schrift von Bardesanes mit, sowie eine Erklärung des Wortes für Mondfinsternis, das im Syrischen auch

[1] In der *Nöldeke-Festschrift* S. 893 ff.; vgl. *Archiv* XV, S. 255.

[2] In R. Graffins *Patrologia Syriaca* I, t. 2 (Parisiis 1907), p. 1307 ff.

[3] In *Hellenistische Wundererzählungen* (Leipzig 1906), S. 103 ff.

[4] In der *Revue sém.* 1908, pp. 85 suivv., 168 suivv.

[5] In der *Patrologia Syriaca*, a. a. O. p. 490 ff.

[6] *ZDMG* 64, 1910, S. 555 ff.

[7] Ebd. S. 91 ff., 745 ff.

[8] *Zur bardesanischen Gnosis* in Ad. Harnack und C. Schmidts Texte und Untersuchungen, 3. Reihe, 4. Bd., Heft 4, 1909.

[9] Im *Journ. asiat.* Xme Série, 1910, t. 16, p. 209 suivv. Vgl. auch seinen Artikel *La cosmographie au VIIe siècle chez les Syriens* in der Revue de l'Orient Chrétien 1910, p. 225 suivv.

„Drache“ bedeutet, aus dem Babylonischen, wozu Nöldeke[1] und Bezold[2] Bemerkungen folgen ließen. Schließlich sei noch auf eine Reihe von Parallelen zu jenem Dialog über das Fatum hingewiesen, die Th. Nissen in einer Unterhaltung des hl. Aberkios mit Euxeinianos, dem Sohn der Phrygella, aufgezeigt hat.[3]

Auch die syrische Unterhaltungsliteratur hat Zuwachs erfahren. Vom Julianos-Roman richtete R. J. H. Gottheil einen praktischen Auszug für Vorlesungszwecke ein[4], und M. Huber gab den — mir unzugänglichen — syrischen Text der Siebenschläferlegende[5], dem er eine literargeschichtliche Untersuchung folgen ließ.[6] Durch eine Neuausgabe des syrischen Textes von *Kalila und Dimna* und die Herstellung einer sorgfältigen Übersetzung, wozu außer der arabischen Version auch das indische Original des Tantrakhyāyikā und das Fragment einer Übertragung ins Tibetische beigezogen wurden, hat sich Fr. Schultheß um diese merkwürdige Schrift besonders verdient gemacht.[7] Und demselben Gelehrten ist eine vollständige Übersetzung der syrischen Sprüche des Menander zu verdanken, die für eine literarische Untersuchung der Spruchsammlung grundlegenden Wert hat.[8] Endlich haben die Papyrusfragmente einer Privatabschrift des Achiqar-Romans in dem großartigen Elephantinefund[9] auch

---

[1] In *ZA* XXV, S. 355 ff. [2] Ebd. S. 357 f.

[3] *Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkiosvita*: Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 1908, S. 190 ff. und 315 ff., speziell 316 ff.

[4] In der von ihm und M. Jastrow herausgegebenen *Semitic Study Series*, Nr. VII, Leiden 1906.

[5] *Beiträge zur Siebenschläferlegende des Mittelalters* III. Metten 1907—08. — Auch W. Weyhs *Die syrische Cosmas- und Damianlegende*, Schweinfurt 1910, konnte ich nicht einsehen.

[6] *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern*, Leipzig 1910.

[7] *Kalila und Dimna syrisch und deutsch.* 2 Bde. Berlin 1911.

[8] *Die Sprüche des Menander*, aus dem Syrischen übersetzt: Zeitschr. f. d. altt. Wiss. XXXII, S. 199 ff.

[9] S. Ed. Sachau *Aramäische Papyrus und Ostraka* (Leipzig 1911), S. 147 ff. und Taff. 40—50 und A. Ungnad *Aramäische Papyrus aus Elephantine* (Leipzig 1911), S. 62 ff.

das Interesse an der, zuletzt von R. Smend[1] untersuchten syrischen Erzählung, zu der sie inhaltlich in nächster Beziehung stehen, neu belebt.[2]

Auf liturgischem Gebiet sind mir A. Baumstarks Die Messe im Morgenland[3] und Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorius[4] nicht zugänglich und auch I. E. Rahmanis *Vetusta monumenta liturgica*[5] nur aus einer Anzeige Guidis[6] bekannt. — Baumstarks auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft zu Paderborn gehaltener Vortrag[7] enthält einen knappen Überblick über die Entwicklung der ostsyrischen Kirche inbezug auf Bibel, Liturgie und Kunst — „ein Stück Orient in der Umarmung des Hellenismus". — Eine sich an die Jerusalemische Jakobus-Liturgie aufs engste anschließende Anaphora des im Jahre 816 in seiner Vaterstadt Taghrīt begrabenen Bischofs Kyriakos teilte K. Kaiser nach einer 1417 vollendeten Handschrift des jakobitischen Markus-Klosters in Jerusalem mit[8], während der Gesamtritus der Nestorianer nach Manuskripten zu Alqōsch und Seert von R. H. Connolly herausgegeben wurde.[9] Eine allgemeine Übersicht über die liturgischen Schriften der Maroniten ist I. Ḥarfūsch zu verdanken.[10] Zur Geschichte des Credo in der altsyrischen Kirche, d. h. vor dem

[1] *Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop*: Beihefte z. Zeitschr. f. d. altt. Wiss. XIII (Gießen 1908), S. 55ff.

[2] Vgl. Th. Nöldeke *Lit. Ztrlbl.* 1911, Nr. 47, Sp. 1504 und Ed. Meyer *Der Papyrusfund von Elephantine* (Leipzig 1912), S. 102ff. [jetzt Th. Nöldeke *Untersuchungen zum Achiqar-Roman*, Abh. Gött. Ges. d. Wiss. N. F. XIV Nr. 4, 1913. — Korr. Note.]

[3] Sammlung Kösel, Bd. 8; Kempten 1906.

[4] In *Χρυσοστομικά* (Roma 1908), p. 771ff. [5] *Studia Syriaca* III 1908.

[6] In der *Rivista degli Studi Orientali* Vol. II, p. 828segg.

[7] *Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus*: Röm. Quartalschr. XXII 1908, II S. 17ff.

[8] *Die syrische „Liturgie" des Kyriakos von Antiocheia*: Oriens Christianus V, S. 174ff.

[9] *Anonymi auctoris expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*: Corpus Script. Chr. Or., Scr. Syri, ser. II tom. 91; Paris. 1911.

[10] In *Al-Machriq* 1906, no. 8, p. 353ff.; no. 9, p. 420ff.

Einfluß der nicaenischen Definitionen, gab R. H. Connolly[1] auf Grund der Homilien von Aphraates, der Judas Thomas-Akten und der Lehre von Addai bemerkenswerte Beiträge und wies nach, daß im 5. und 6. Jahrhundert die Wiedergabe der griechischen Vorlagen in der Ausdrucksweise noch durchaus schwankend ist. — Endlich teilten A. Baumstark[2] und Br. Kirschner[3] Proben sogenannter *Soghjāthā*-Hymnen samt Übersetzung mit, und letzterer präzisierte dabei deren Stellung in der syrischen Liturgie.

Die homiletische Literatur hat mancherlei Bearbeitung erfahren. Von ihren Hauptvertretern ist Jakob von Serūgh mit einer Auswahl aus seinen *Mēmrē* bedacht, die P. Bedjan in einer Ausgabe durch mehrere Bände fortgesetzt[4] und P. ʿAzīz im allgemeinen besprochen hat.[5] Von einer dieser *κοίμησις*-Dichtungen gab A. Baumstark eine lateinische Übersetzung und dazu die Varianten aus einer kostbaren Handschrift des erwähnten Markus-Klosters in Jerusalem, denen er ein derselben Handschrift entnommenes Gedicht eines bisher unbekannten Johannes, Bischof in dem wahrscheinlich am Euphrat gelegenen Kloster Bīrtā, folgen ließ.[6] — Zu einer Neuausgabe und -Übersetzung der Alexanderhomilie[7] stand C. Hunnius ein bisher unbenützter Pariser Kodex zu Gebote. — Von Philoxenos von Mabbogh teilte A. Vaschalde aus einem kaum ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des berühmten Monophysiten geschriebenen vatikanischen Manuskript drei Abhandlungen über die Dreieinigkeit und die Fleischwerdung mit.[8] — Auch von den Homilien des Severus

---

[1] *The early Syriac Creed*: Zeitschr. f. d. neut. Wiss. 1906, S. 202 ff.

[2] Im *Oriens Christianus*, N. S., I, S. 193 ff.

[3] Heidelberger Dissertation, 1907; erschienen im Oriens Christianus VI, S. 1 ff.; VII, S. 254 ff.

[4] *Mar-Jacobi Sarugensis Homiliae selectae.* T. I—V. Parisiis 1905—10.

[5] In *Al-Machriq* 1906, no. 19, p. 871 ff.

[6] *Zwei syrische Dichtungen auf das Entschlafen der allerseligsten Jungfrau*: Oriens Christianus V, S. 82 ff.

[7] In der *ZDMG* 60, 1906, S. 169 ff., 558 ff.

[8] *Philoxeni Mabbugensis tractatus de trinitate et incarnatione*: Corpus Script. Chr. Or., Script. Syri, series secunda, tomus 27; Parisiis 1907.

von Antiochia, dessen Lebensbeschreibung durch Zacharias Scholasticus aus M. A. Kugeners Feder jetzt vollendet vorliegt[1], sind, zwar nicht der griechische Text, aber syrische Versionen erhalten, zunächst eine Übersetzung, die angeblich ein Bischof Paulos von Edessa (oder von Kallinikos?) in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts veranstaltete, und sodann eine Revision derselben durch Jakob von Edessa (um 675); unter den achtzehn, von R. Duval und M. Brière nach je einem Manuskript des Britischen Museums und der Vatikana herausgegebenen[2] Homilien handelt eine über die Märtyrer Sergius und Bachus, während sich eine andere gegen den Besuch des Hippodroms, des „Tempels des Lachens" (*haikelā deghuḥkā*) wendet und eine dritte die heilige Jungfrau verherrlicht. Eine umfassendere, besonders für die Textkritik wertvolle Edition von Severus' Hymnen nach sechs Londoner Handschriften ist E. W. Brooks zu verdanken.[3] — In die Zeit der Kirchenspaltung zurück führen die Homilien Narsais von Maʿallethā, um deren Herausgabe und teilweise Übersetzung sich A. Mingana[4] und R. H. Connolly[5] verdient gemacht haben. Daran anschließend untersuchte zunächst J.-B. Chabot den historischen — von ihm bezweifelten — Wert der Chronik von Mār Barḥadbeschabbā, einem Schüler Ḥannānās von Adiabene, der später mit 300 anderen treulosen Jüngern seinen Lehrer verließ.[6] Die Edition eines der Hauptwerke Mār Barḥadbeschabbās ließ A. Scher nach vier Handschriften von Seert und Zarʿē in Text und Übersetzung

[1] *Vie de Sévère*; 2me partie: Patrol. Orient. t. II 3; 1904. S. Nöldeke *Lit. Ztrlbl.* 1905, Nr. 27, Sp. 885 f. und vgl. *Archiv* VIII, S. 293 f.

[2] *Les homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche; traduction syriaque de Jacques d'Edesse (homélies LII—LXIX)*: Patrol. Orient., t. IV, p. 3 ff.; VIII, p. 211 ff.

[3] *James of Edessa, The hymns of Severus of Antioch and others*: Patrologia Orientalis, t. VI, p. 1 ff; t. VII, p. 593 ff.

[4] *Narsai doctoris Syri Homiliae et Carmina primo edita.* Mausilii 1905; 2 Bände. (Mir unzugänglich.)

[5] *The liturgical homilies of Narsai* in J. Armitage Robinsons Texts and Studies, Vol. VIII, no. 1; Cambridge 1909.

[6] *Narsai le docteur et les origines de l'école de Nisibe, d'après la chronique de Barḥadbešabba*: Journ. asiat. Xme Série, 1905, t. 6, p. 157 suivv.

folgen[1], ein Buch über das bei den Syrern öfters wiederkehrende Thema: welcher Mittel haben sich Gott oder gottbegnadete Menschen bedient, um die Weisheit kund zu tun?, worin eine Beschreibung der „göttlichen Schulen" für Engel und Menschen, von Adam, Noah und Abraham bis zu Christo und den Aposteln schließlich zu den beiden Schulen von Edessa und Nisibis überleitet. Auch von dem genannten, ca. 610 gestorbenen Ḥannānā, dem sechsten Nachfolger Narsais, und von Isai, einem Schüler des Patriarchen Mār Abhā, der die nestorianische Kirche 540—52 leitete, sind Traktate erhalten, deren Bibelzitate auf einen von der Peschītā abweichenden Text des Neuen Testaments schließen lassen; sie sind gleichfalls von A. Scher herausgegeben und übersetzt worden.[2] — A. Rückers, durch Jos. Sickenbergers Untersuchungen[3] veranlaßte Schrift über die Homilien des Kyrillos von Alexandria, worin ein Abschnitt der syrischen Übersetzung wiedergegeben wird[4], kenne ich nur dem Namen nach.

P. ʿAzīz' arabische Übersetzung einer Homilie von Isḥāq von Ninive über das Mysterium des Kreuzes[5], nach Bedjans Ausgabe[6], leitet uns über zur asketischen Literatur, die ja zum Teil mit der homiletischen eng verbunden ist. Auch aus ihr kommen für die Berichtjahre mehrere Publikationen in Betracht. H. Hilgenfeld teilte in einer von H. Lietzmann veranstalte-

---

[1] *Mar Barḥadbšabba ʿarbaya évêque de Ḥalwan (VIe siècle). Cause de la fondation des écoles*: Patrologia Orientalis, t. IV, p. 315 ff.

[2] *Traités d'Išaï le docteur et de Ḥnana d'Adiabène sur les martyrs, le vendredi d'or et les rogations suivis de la confession de foi à réciter par les évêques avant l'ordination*: Patrologia Orientalis, t. VII, p. 1 ff.

[3] *Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lukasevangelium*: Texte und Untersuchungen, 3. Reihe, 4. Bd., Heft 1, 1909, S. 65 ff.

[4] *Die Lukas-Homilien des Hl. Cyrill von Alexandrien.* Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Breslau 1911.

[5] In *Al-Machriq* 1909, no. 11, p. 852 ff.; vgl. auch I. Armalé ibidem no. 3, p. 215 ff. und zur Sache noch P. ʿAzīz ibidem 1907, no. 18, p. 844 ff. und R. Mouterde ibidem 1908, no. 4, p. 291 ff.

[6] *Mar Isaacus Ninivita.* (Mir unzugänglich.)

ten Jubiläumsgabe an die Universität Jena[1] (S. 80ff.) eine Übersetzung der syrischen Lebensbeschreibung von Simeon Stylites nach Bedjans Ausgabe mit, dazu auch eine solche der „Vorschriften und Ermahnungen" nach einer, und von Briefen Simeons nach zwei ungedruckten Handschriften des Britischen Museums. — Von A. J. Wensincks verdienstlicher Sammlung orientalischer Heiligenlegenden ist bis jetzt der erste, die Geschichte von Archelides behandelnde Teil erschienen; er enthält u. a. den Text dreier syrischer Rezensionen der Legende, deren einer eine Übersetzung beigegeben ist.[2] — Das Martyrium Simeon bar ṣabbāʿēs der im 4. Jahrhundert Metropolit von Seleukia und Ktesiphon gewesen sein soll, teilte M. Kmosko nach zwei Rezensionen mit.[3] — A. Smith Lewis' Ausgabe[4] von Texten über die vierzig Märtyrer der Sinaiwüste ist mir noch nicht zugänglich. — Die Paraphrase eines Kapitels der *Apophthegmata* gab F. Nau in syrischer Version und Übersetzung heraus[5], dazu auch die im 9. oder 10. Jahrhundert verbreitete Legende des angeblich 337 gestorbenen hl. Aaron von Serūgh, in der außer den gewöhnlichen Heiligenwundern von einem fortgesetzten Kampf gegen einen den Heiligen von Ort zu Ort verfolgenden Dämon, von einem großen Stein namens Zeus, der beim Aussprechen des Gottesnamens hinfällt und zerbricht, und von der wunderbaren Dressur eines Bären berichtet wird. — Mehrere, großenteils schon bekannte Biographien monophysitischer Mönche stellte E. W. Brooks zusammen.[6]

[1] *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, in Gemeinschaft mit den Mitgliedern des kirchenhistorischen Seminars bearbeitet: Texte und Untersuchungen, 3. Reihe, 2. Bd., Heft 4, 1908.

[2] *Legends of Eastern Saints chiefly from Syriac sources.* Vol. I. The Story of Archelides. Leyden 1911. Vgl. *Archiv* XV, S. 249.

[3] In R. Graffins *Patrologia Syriaca* I, t. 2 (Parisiis 1907), p. 659ff.

[4] *The 40 Martyrs of the Sinai Desert and the Story of Eulogios*: Horae Semiticae, Nr. IX; Cambridge 1912.

[5] *Les légendes syriaques d'Aaron de Saroug, de Maxime et Domèce d'Abraham, maitre de Barsoma et de l'Empereur Maurice*: Patrologia Orientalis, t. V, p. 693ff.

[6] *Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum*: Corpus Script. Chr. Or., Script. Syri, series tertia, tomus 25, Parisiis 1907.

Endlich sei hier noch der Geschichte von drei Schriftstellern gedacht, die durch F. Nau[1] und A. Scher[2] zum ersten Mal näher bekannt geworden sind. Mār Aḥūdemmēh aus Balad, zuerst Nestorianer und später Monophysit, der 559 Metropolit des Orients wurde, ein Kloster und eine Kirche gründete und 575 starb, führte sich bei den nomadischen Arabern Mesopotamiens (zwischen Taghrīt, dem Berg Singara, Balad und Nisibis) durch eine Dämonenaustreibung ein und bekehrte sie zum Christentum; sein Traktat über die Verbindung von Seele und Körper (in einem Manuskript des 9. Jahrhunderts) läßt neben aristotelischen Ideen auch eigene Gedanken erkennen. — Die Biographie des zu Schurzaq in Persien (in der Nähe von Balad) geborenen, 649 gestorbenen Metropoliten von Taghrīt, Mārūthā, der ein reichbewegtes Leben führte, in Taghrīt ein Männer- und ein Frauenkloster gründete und einen Evangelienkommentar sowie eine Liturgie schrieb, ist von seinem Nachfolger Denḥā verfaßt. — In die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts fällt die Wirksamkeit Dādhīschōʿs aus Bēth Qaṭar in zwei bzw. drei Klöstern im Gebirge von Bēth Hūzājē, der ein (griechisch erhaltenes und teilweise auch ediertes) Werk Iasis von Skete übersetzte, darin unter anderem Erörterungen über das Problem der Ein- oder Mehrzahl der Schutzengel des einzelnen Menschen, und der Ein- oder Mehrzahl der Dämonen, von denen jemand besessen werden kann.

Für die Kirchengeschichte ist außer den von J. Payne Margoliouth mitgeteilten Auszügen aus dem Geschichtswerk des Johannes von Ephesus[3] das Patriarchenverzeichnis im ersten Teil der 1019 geschriebenen Chronographie des Elias von Nisibis hervorzuheben, den E. W. Brooks nach einer Handschrift des

[1] *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIe et VIIe siècles) suivi du traité d'Ahoudemmeh sur l'homme*: Patrologia Orientalis, t. III, p. 3ff.

[2] *Notice sur la vie et les oeuvres de Dadišōʿ Qaṭraya*: Journ. asiat. Xme Série, 1906, t. 7, p. 103suivv.

[3] In der *Semitic Study Series*, Nr. XIII; Leiden 1909.

Britischen Museums ediert[1] und L. Delaporte übersetzt hat.[2] Wesentlich durch E. Schwartz' bekannte Athanasiana angeregt, von denen in den Berichtjahren eine neue Folge erschien[3], veröffentlichte Fr. Schultheß nach acht Handschriften zu London, Paris und Rom eine treffliche Kanonessammlung nebst Paralipomena.[4] — Die in einer vatikanischen Handschrift erhaltene Sammlung von syrischen Texten über die erste allgemeine Synode von Konstantinopel besprach unter Beigabe von Textproben O. Braun.[5] — Die Beiträge von A. Scher[6] und A. Mingana[7] zur Klostergeschichte von Bēth Qōqā und von M. Brière zu der von Rabban Hormizd[8] sind mir ebensowenig zugänglich wie F. Naus Werke über Nestorius.[9] — Über die Schismen in der nestorianischen Kirche vom 16. bis zum 19. Jahrhundert gab J. Labourt einen kurzen historischen Überblick.[10] — Auch R. Duvals Veröffentlichung von 106 Briefen des 658 gestorbenen Patriarchen Īschōʿjabh III.[11] ist für die Geschichte der nestoria-

---

[1] *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum*; pars prior: Corpus Script. Chr. Or., Script. Syri, series tertia, tomus 7; Parisiis 1910.

[2] *Chronographie de Mar Élie Bar Šinaya, métropolitain de Nisibe*: 181. fasc. de la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes; Paris 1910. Vgl. auch *ZA* XXIII, S. 378ff.

[3] *Zur Geschichte des Athanasius* VII in den Nachrichten der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1908, S. 305ff.

[4] *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon* nebst einigen zugehörigen Dokumenten herausgegeben, in den Abhandl. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, N. F., Bd. X, Nr. 2; Berlin 1908.

[5] In der *Nöldeke-Festschrift* S. 463ff.

[6] In der *Revue de l'Orient Chrétien* 1906, p. 182 suivv.

[7] *Sources syriaques*. Leipzig 1907. Vgl. die Besprechung G. Diettrichs in der *Theol. Lit.-Ztg.* 1909, Nr. 10, Sp. 299ff.

[8] In der *Rev. de l'Or. Chr.* 1910, p. 410 suivv.; 1911, p. 346 suivv.

[9] *Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas traduit* usw.; Paris 1910. — *Nestorius d'après les sources orientales*; Paris 1911. — Auch Frdr. Loofs' *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius* (Halle 1905) konnte ich nicht einsehen.

[10] Im *Journ. asiat.* Xme Série, 1908, t. 11, p. 227 suivv.

[11] *Išoʿyabh Patriarchae III liber epistularum*: Corpus Script. Chr. Or., Script. Syri, series secunda, tomus 64, Parisiis 1905.

nischen Kirche belangreich, während einer Reihe von Urkunden, die J.-B. Chabot aus der bekannten Handschrift *Add. 14602* des Britischen Museums veröffentlichte[1], dogmatische Bedeutung für die Lehre der Monophysiten zukommt. Endlich seien hier noch G. Diettrichs Beiträge zur Geschichte der Philosophie in der nestorianischen Kirche[2] erwähnt, worin der Verfasser auf Grund einer im Besitz der Firma Otto Harrassowitz zu Leipzig befindlichen Handschrift aus dem 17./18. Jahrhundert darlegt, „daß die philosophischen Studien der Nestorianer trotz des starken peripatetischen Einschlags an der Weisheitsliteratur des Alten Testaments ihren biblischen Ausgangspunkt und in der Ethik oder Lebensweisheit des Mönchtums ihre praktische Abzweckung gehabt haben"; ferner auf maronitischer Seite die Fortsetzung von S. Ch. Daḥdāḥs Abhandlung über Diözesen[3] und R. Schartūnīs Konzilienbeschreibung.[4]

Von Einzelheiten seien die Leser des Archivs an C. Brockelmanns Mitteilung eines syrischen Regenzaubers[5] und an Th. Nöldekes Ausführungen über die Selbstentmannung bei den Syrern[6] erinnert. — Eine eigentümliche Zeremonie des Aschestreuens bei den Maroniten erwähnt G. Manasch.[7] — In einem Aufsatz A. J. Wensincks[8] wird die Doppelbedeutung des syrischen *qejama* als „(heiliger) Stand" und *κανών*, und von *benai qejama* „als besonders devote Gläubige, als Asketenstand" klargelegt und in einem Artikel von A. Merx[9] die Rolle und Bedeutung der „Leber" in der syrischen Literatur gestreift. — Auch

[1] *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*: ibidem, tomus 37; Parisiis 1908.

[2] Im *Oriens Christianus*, N. S., I, S. 321 ff.; II, S. 120 ff., 137 ff.

[3] In *Al-Machriq* 1905, no. 4, p. 101 ff., no. 9, p. 401 ff.

[4] Ibidem no. 10, p. 446 ff., no. 12, p. 558 ff., no. 13, p. 609 ff.

[5] Bd. IX, S. 518 ff. [6] Ebd. Bd. X, S. 150 ff.

[7] In *Al-Machriq* 1907, no. 4, p. 189 f.

[8] In der *ZDMG* 64, 1910, S. 561 ff., 812; vgl. auch H. Koch in der *Zeitschr. f. d. neut. Wiss.* 1911, S. 37 ff.

[9] *Le rôle du foie dans la littérature des peuples sémitiques* im Florilegium de Vogüé p. 427 suivv., speziell p. 438 suiv.

die Neuen Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft Th. Nöldekes[1] enthalten manche für die Religionswissenschaft bemerkenswerte Abschnitte, u. a. die Untersuchungen der ins Äthiopische gewanderten auf Religion und Kirche bezüglichen aramäischen Wörter, wie „kreuzigen“, „Heide“, „Hölle“, „Priester“ usw. (S. 34 ff.). — Für die Geschichte der Astrologie ist eine von einem Syrer in syrischer Sprache verfaßte Autobiographie über seine astrologischen Studien von Bedeutung, die er, zum Teil nach einem „Buch der Sphären“ *(sefar gīghlē)*, über die Ursachen von Erdbeben, von Sonnenfinsternissen u. a. m. betrieb. Diese Schrift, deren apokrypher Verfasser sich Dionysios Areiopagites nennt, den Sohn des Sokrates aus Athen, der von Paulus getauft und später in Athen Bischof wurde, steht in engem Zusammenhang mit dem astrologischen Traktat desselben Autors; beide sind von M. A. Kugener trefflich ediert und übersetzt worden.[2]

Auf dem Gebiete der neusyrischen Literatur beansprucht die von B. Vandenhoff besorgte Ausgabe[3] der um 1660 von Jausip bar Gemaldīn aus Tellkēf, genannt Gemdānī, gemachten Übersetzung eines auch im altsyrischen Original erhaltenen Gedichtes von Giwargis Wardā (aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts) über die Kindheit Jesu besonderes Interesse, in dem u. a. das wundertätige Waschwasser und die gegen Dämonen zauberkräftigen Windeln des Erlösers besungen und Mischgestalten sowie Verwandlungen von Menschen in Tiere erwähnt werden. Auch das von K. V. Zetterstéen herausgegebene[4] geist-

[1] Straßburg 1910. Vgl. *Archiv* VIII, S. 287.

[2] *Un traité astronomique et météorologique syriaque attribué à Denys l'Aréopagite*: Actes du XIVᵉ Congrès intern. des Or. II (Alger 1907), p. 137 suivv. — *Une autobiographie syriaque de Denys l'Aréopagite*: Oriens Christianus VII, p. 292 suivv.

[3] *Vier geistliche Gedichte in syrischer und neusyrischer Sprache aus den Berliner Handschriften Sachau 188 und 223 übersetzt und mit Einleitung versehen*: Oriens Christianus VIII, S. 389 ff. Der Text ist 1907 bei Harrassowitz in Kommission erschienen.

[4] In der *Nöldeke-Festschrift*, S. 497 ff.

liche Wechsellied in Fellīḥī bildet ein gutes Beispiel dieser volks tümlichen Literatur der Nestorianer.

Anhangsweise ist die Edition von zwölf samaritanischen Inschriften aus Nablus durch Hans H. Spoer[1] zu verzeichnen — darunter acht mit vertiefter Schrift vom Berg Ebal —, die die üblichen Zitate aus dem Alten Testament enthalten, sowie der Bericht Clermont-Ganneaus[2] über eine samaritanische Inschrift zu Gaza, die, ebenso wie die schon 1874 von ihm bekanntgegebenen, liturgischen Inhalts ist und auf das einstige Bestehen einer kleinen samaritanischen Gemeinde zu Gaza schließen läßt. Ein (unvollständiges) Exemplar des hebräischen Pentateuchs der Samaritaner in der Leipziger Universitätsbibliothek katalogisierte K. Vollers.[3] Als letzte Monographie aus A. Merx' Feder erschienen größtenteils unveröffentlichte Schriftstücke, die sich auf den Tā'eb oder Messias der Samaritaner beziehen und so einen eigenartigen Faktor in der Geschichte des Urchristentums näher kennen lehren.[4] Das von M. Gaster entdeckte Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension[5] hat A. S. Yahuda[6] als ein Machwerk allerneuester Zeit erwiesen. — Das samaritanische Passahfest ist abermals[7] von W. E. Barton beschrieben worden.[8]

Im mandäischen Schrifttum steht in den Berichtjahren M. Lidzbarskis wundervolle, auf sechs Handschriften basierte Text-

---

[1] In den *Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch.* 1908, p. 284 ff.

[2] In den *Comptes rendus de l'Acad. des Inscrr.* 1905, p. 539 suivv.

[3] *Katalog d. isl., christlich-or., jüd. u. samar. Handschr. d. Univ.-Bibl. zu Leipzig*, Leipzig 1906, S. 445.

[4] *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner*: Beihefte zur Zeitschr. f. d. altt. Wiss. XVII, Gießen 1909.

[5] *ZDMG* 62, 1908, S. 209 ff. und *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 1909, pp. 115 ff., 149 ff.

[6] *Über die Unechtheit des samaritanischen Josuabuches*: Sitzber. d. Preuß. Ak. d Wiss. 1908, Nr. XXXIX. Vgl. G. Dalman *Theol. Litztg* 1908, Nr. 20, Sp. 553, bzw. *Lit. Ztrlbl.* 1908, Nr. 43, Sp. 1406.

[7] Vgl. *Archiv* VIII, S. 295.

[8] In *The Open Court* 1908, p. 193 ff. (mir nicht zugänglich).

ausgabe des Johannes-Buches[1] obenan. Vom *Sidrā Rabbā* ließ Sch. Ochser die Geschichte des Weltalls von der Schöpfung bis zu seiner Vernichtung durch den Leviathan[2] und den 14. Traktat mit der sogenannten Gnomologie Johannes des Täufers[3] in hebräischer Transkription nebst einem — kaum befriedigenden — Übersetzungsversuch drucken, und der vielverdiente, allzufrüh heimgegangene S. Fraenkel steuerte zu letzterem Abschnitt Verbesserungen bei.[4] Auch das die mandäischen Trauerzeremonien nebst den dabei rezitierten Gebeten enthaltende „Seelenbuch“ hat Ochser in ähnlicher Weise, leider nach einer minderwertigen Handschrift und ohne Benützung von Eutings Ausgabe bearbeitet[5], aus welch letzterer er an anderer Stelle[6] einen Hymnus über die Seele veröffentlichte. Von der emanistischen Lehre der Mandäer sind die Termini *uthrā* und *malakhā* von M. Lidzbarski[7], *pehtā* und *mambūhā* von H. Zimmern[8] besprochen worden. Von ungewöhnlicher Bedeutung ist endlich der Fund mehrerer Bleitafeln apotropäischen Inhalts, die jetzt in London in Privatbesitz sind und vermutlich aus dem Grabe eines und desselben Mannes stammen. Ihre Texte erinnern in der Form an die der mandäischen Zauberschalen und enthalten eine Reihe von Namen babylonischer und persischer Gottheiten. Um die Herausgabe und Übersetzung eines dieser Texte[9] hat sich M. Lidzbarski verdient gemacht.

---

[1] *Das Johannesbuch der Mandäer.* Erster Teil. Text. Gießen 1905.

[2] In *ZA* XIX, S. 64 ff. [3] Ebenda XX, S. 1 ff.

[4] Ebenda S. 446 ff.

[5] In *ZDMG* 61, 1907, S. 145 ff., 356 ff. Vgl. die zahlreichen Berichtigungen Lidzbarskis, ebenda S. 689 ff.

[6] Im *Amer. Journ. of Sem. Lang.* XXII, 1906, p. 287 ff.

[7] In der *Nöldeke-Festschrift*, S. 537 ff. [8] Ebenda S. 959 ff.

[9] Im *Florilegium de Vogüé*, p. 349 suivv.

7 Die religionsgeschichtliche Erforschung der talmudischen Literatur

Von **Felix Perles** in Königsberg i. Pr.

Der mächtige Aufschwung der Religionswissenschaft in den letzten Jahrzehnten ist der Erforschung des nachbiblischen Judentums verhältnismäßig nur wenig zugute gekommen, und es muß das um so auffälliger erscheinen, als gerade während dieses Zeitraumes der Streit um das Judentum im politischen wie im geistigen Leben eine nicht geringe Rolle spielte, und dadurch dem Judentum überall ein gesteigertes Interesse entgegengebracht wurde. Andererseits ist es vielleicht gerade die Aktualität des Gegenstandes, die die religionsgeschichtliche Forschung auf diesem Gebiete hemmte und erschwerte. Kann doch die Religionsgeschichte im streng-wissenschaftlichen Sinne des Wortes nur dort blühen, wo die Religion schon Geschichte geworden und nicht mehr ein Spielball zwischen wüster Polemik und kritikloser Apologetik ist. Das Judentum gehört aber für seine Bekenner wie für seine Umwelt noch nicht der Geschichte an, es stellt eine sehr reale Größe in der Gegenwart dar, zu der Freund und Feind meist noch nicht die richtige Distanz gefunden haben.

Doch nicht bloß religiöse und nationale Vorurteile und Leidenschaften stellen sich einer wissenschaftlichen Erforschung des Judentums in den Weg, sondern auch sonstige Hemmnisse aller Art erschweren die Lösung dieser bedeutsamen Aufgabe. Selbst wenn wir dieselbe wie im vorliegenden Aufsatz auf die talmudische Literatur beschränken, so müssen wir gestehen, daß hier trotz mancher schon vorhandenen vielversprechenden Arbeit das Meiste noch zu tun übrigbleibt.

Die angedeuteten Schwierigkeiten liegen sowohl im Umfang wie in der Sprache, in der äußeren Form wie im Inhalt der zu behandelnden Literaturdenkmäler. Stellen doch dieselben schon rein äußerlich betrachtet eine ganze Bibliothek dar und umfassen eine Reihe von gewaltigen nach verschiedenen Gesichtspunkten angelegten Sammlungen der ursprünglich nur mündlich überlieferten Traditionen des Judentums. Die älteste und wichtigste dieser Sammlungen, der von dem Patriarchen Jehuda Hannasi redigierte religionsgesetzliche Kodex der Mischna, ist zwar erst ca. 200 n. Chr. abgeschlossen worden, enthält aber gleich dem nur wenig jüngeren Parallelkodex der Tosephta viel älteres Traditionsmaterial, das teilweise weit in die vorchristliche Zeit hinaufreicht. Weniger bekannt und gewürdigt, aber an Wichtigkeit kaum hinter den beiden genannten Werken zurückstehend, sind die aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts stammenden ältesten Midraschim, die den Traditionsstoff nicht übersichtlich nach Gegenständen geordnet, sondern in einer nach bestimmten exegetischen Grundsätzen durchgeführten Anlehnung an den Text des Pentateuchs bieten. Von diesen Midraschim sind uns noch drei (Mechilta, Sifra, Sifre) vollständig und mehrere andere fragmentarisch erhalten. Man faßt dieselben mit Mischna und Tosephta unter dem Namen der tannaitischen Literatur zusammen. In ihr liegt uns also eine Aufzeichnung der gesamten Traditionen des Judentums vor und, was besondere Beachtung verdient, auch derjenigen Traditionen, die durch den Untergang des Staates und Tempels (70 n. Chr.) jede praktische Bedeutung verloren hatten, wie die Bestimmungen über Tempelkultus, Rechte und Pflichten der Priester und Leviten oder wie die ganze Agrar- und Strafgesetzgebung.

Doch nicht zufrieden mit der sorgfältigen Aufzeichnung dieser Tradition, beschäftigten sich die jüdischen Gelehrten Palästinas und Babyloniens von 200 bis 500, die sogenannten Amoraim, mit der minutiösen Erklärung derselben, speziell der in dem offiziellen Kodex der Mischna enthaltenen. Auch diese Erklärung

ist uns in den Diskussionen der beiden Talmude, des palästinensischen und babylonischen, erhalten, die nicht nur für die jüdische, sondern auch für die vergleichende Religionsgeschichte eine geradezu unerschöpfliche Fundgrube bilden. Denn diese Diskussionen beschränken sich nicht etwa auf rein religionsgesetzliche Fragen (Halacha), sondern ziehen alles in ihren Kreis, was die Juden im ersten halben Jahrtausend n. Chr. gewußt und gedacht, gefühlt und gehofft, gelernt und erlebt haben (Haggada). Die Kultur, speziell die religiöse Kultur der Völker, unter denen sie lebten, tritt uns in diesen Diskussionen förmlich plastisch vor die Seele, indem sie uns einerseits den Eindruck zeigt, den sie auf die Juden gemacht, andererseits auch den Einfluß verrät, den sie auf die Anschauungen und Bräuche der Juden geübt hat. Inhaltlich eng verwandt mit diesen haggadischen Partien der Talmude sind die teils gleichzeitigen, teils auch jüngeren Midraschim, die uns in Form von Lehrvorträgen (namentlich die beiden Pesiktot) oder von katenenartigen Sammlungen zu den biblischen Büchern (so vor allem Bereschit Rabba, der älteste palästinensische Midrasch zur Genesis) ein fast unübersehbares religionsgeschichtliches Material bieten.

Zur Durcharbeitung dieser Literatur gehört nicht nur sehr viel Zeit, sondern auch eine Summe von sprachlichen Kenntnissen, wie sie nur selten in einer Person vereint sind. Während die tannaitischen Sammlungen in neuhebräischer Sprache abgefaßt sind, liegen uns die Diskussionen der Talmude sowie die bis jetzt noch gar nicht genannten Targumim (Bibelübersetzungen auf Grund der traditionellen Auslegung) in verschiedenen aramäischen Dialekten vor, und diese beiden Grundsprachen sind wieder vermischt mit zahllosen Lehnwörtern aus dem Griechischen und Lateinischen (in den palästinensischen Quellen) wie aus dem Babylonischen und Persischen (in den babylonischen Quellen). So bunt wie das sprachliche Gewand ist die äußere Form der verschiedenen Werke. Denn wenn der Traditionsstoff, wie ausgeführt, teils in kodifizierter Form, teils exegetisch entwickelt,

teils dialektisch ausgesponnen uns vorliegt, so erhöht das zwar den religionsgeschichtlichen Wert der Überlieferungen, erschwert aber auch gleichzeitig ihre Verwertung, da sie erst förmlich ausgegraben werden müssen aus Sammlungen, die ganz abgesehen von ihrem losen, wenig systematischen Zusammenhang nicht nach religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten angelegt waren. Speziell die beiden Talmude stellen bei ihrem „chaotischen und protokollartigen Charakter" ungewöhnliche Anforderungen an ihren wissenschaftlichen Bearbeiter.

Ist nun schon die Form dieser Schriften, milde gesagt, ungenießbar für jeden, der mit einem „literarischen" Maßstabe an dieselben herantritt, so wirkt der spröde Stoff, namentlich in den halachischen Partien, geradezu abstossend auf fast jeden, der sich nicht von Jugend auf ganz hineingelebt hat. Denn es liegt im Wesen der Halacha, welche die für das Leben maßgebende religiöse Norm feststellen will, daß sie weniger sittlich-religiöse als rechtliche und rituelle Fragen behandelt. Und so kommt es, daß dort häufig die unscheinbarsten und gleichgültigsten Betätigungen und Handlungen in die Sphäre des Religiösen erhoben sind und mit dem höchsten Ernst behandelt werden, und daher der nicht in den Geist der Halacha Eingedrungene, wenn nicht ein verächtliches Lächeln für diesen unnützen Aufwand an Zeit und Geist, so doch sicher keine Lust zum Eindringen in diese Welt zeigt. Doch so erklärlich die Abneigung gegen die Beschäftigung mit einer solchen Materie auch sein mag, so ist sie doch noch keine Entschuldigung für eine völlige Ignorierung derselben bei denen, die jüdische Religionsgeschichte treiben wollen, und die billigen Rezepte wie: „es sei hier eben möglich, das Einzelne ohne das Ganze zu verstehen", oder: „der allgemeine Eindruck genüge hier schon", sind nur Feigenblätter für die Unlust oder Unfähigkeit der betreffenden Gelehrten, sich mit den Quellen ernster zu beschäftigen. So wenig die öden dogmatischen Spitzfindigkeiten der Kirchenväter dem Religionshistoriker ein Recht geben, deswegen über ihre Schriften zur Tagesordnung

überzugehen, so wenig darf man mit fertigen Werturteilen sich vom Studium der talmudischen Literatur dispensieren.

Alle angeführten Momente genügen schon, um die Tatsache zu erklären, daß die talmudische Literatur bisher in der Religionsgeschichte zu kurz gekommen ist. Doch ein Hauptgrund ist bisher noch unausgesprochen geblieben. Es sind bisher fast ausschließlich jüdische und christliche Theologen, die sich mit der Erforschung dieser Literatur abgegeben haben, und so viele unter ihnen auch frei von dogmatischen Vorurteilen sind, macht sich doch bei fast allen (und teilweise gerade bei den freisinnigsten in beiden Lagern) eine gewisse Befangenheit bemerkbar, die ein lehrreiches Beispiel dafür abgibt, wie schwer es ist, sich nicht nur im Denken, sondern auch im Fühlen von jeder Tradition freizumachen und zur höchsten Objektivität zu erheben. Schon aus diesem Grunde wäre es also ein Postulat der Wissenschaft, daß auch das nachbiblische Judentum in den Vorlesungen der philosophischen Fakultäten unserer Universitäten behandelt wird, wo völlig unabhängige Forscher den Gegenstand dem Streit der Theologen entziehen und sub specie aeterni behandeln könnten.

Im folgenden seien nun die Aufgaben, die hier der Wissenschaft winken, in den äußeren Umrissen festgestellt und zugleich die bisherigen Leistungen in Kürze gewürdigt. Die umfassendste und schwierigste, in Ermangelung von Vorarbeiten heute freilich noch nicht vollkommen lösbare Aufgabe ist die Darstellung der Entwickelung des Judentums zum Talmud. Von der Schlußredaktion des Pentateuchs bis zum Abschluß des Talmuds führt durchaus nicht, wie sowohl von jüdischer als auch von christlicher Seite noch vielfach angenommen wird, ein gradliniger Weg, sondern die Entwickelung vollzog sich in einem gewaltigen Kampfe, dessen einzelne Phasen wir nur noch zum Teil kennen. Es ist das Verdienst Abraham Geigers[1], dies zuerst deutlich erkannt zu

[1] *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwickelung des Judentums.* Berlin 1857. Vgl. meine Analyse des Werkes in der *Geigergedenkschrift* (Berlin 1910), S. 316—326.

haben, und nach ihm hat namentlich Chwolson die Entwickelung richtig gezeichnet und wertvolle Winke für den von der Forschung einzuschlagenden Weg gegeben.[1] Beide Forscher gehen analytisch vor und suchen aus dem noch erkennbaren Niederschlag, den jede Periode der jüdischen Religionsgeschichte in den Schriften einer späteren Zeit zurückgelassen hat, den ganzen Geschichtsverlauf zu rekonstruieren. Geiger sucht die Textgeschichte des Alten Testaments, wie wir sie aus den ältesten Übersetzungen und der palästinensischen Exegese noch erschließen können, als Zeugen für den Gang der Religionsgeschichte zu verwerten. Auf diese Weise erklärt er die Entstehung und Bedeutung der verschiedenen Parteien und Sekten, namentlich der Pharisäer und Sadduzäer, und zeigt die Spuren der alten Halacha, die der in der Mischna kodifizierten vorangegangen sein muß. Auch Chwolson geht den Spuren der alten Halacha nach, stellt Kriterien für ihre Ermittelung auf und weist namentlich bei den Karäern Überreste derselben nach. In seiner letzten Schrift[2] stellt er sogar die freilich nicht genügend bewiesene Behauptung auf, daß mit dem im talmudischen Schrifttum gebräuchlichen Ausdruck *Am haarez* die Anhänger der alten (sadduzäischen) Halacha bezeichnet werden.

In darstellender Form hat schon vor Geiger und Chwolson im Jahre 1832 Zunz[3], wenn auch nicht den ganzen Gegenstand, so doch einen wichtigen Teil davon in grundlegender Weise behandelt. Indem er nämlich die wichtigste Institution des nachexilischen Judentums, den Gottesdienst der Synagoge, in seiner

---

[1] Namentlich in der *Zeitschr. f. wiss. Theologie* XXXVIII (1895) S. 371 ff. Wiederabgedruckt in den *Ergänzungen zum „letzten Passahmahl Christi"* (Leipzig 1908) S. 164 ff., 176.

[2] *Beiträge zur Entwickelungsgeschichte des Judentums von ca. 400 v. Chr. bis 1000 n. Chr.* Leipzig 1910.

[3] *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt.* Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur und Religionsgeschichte. Berlin 1832. 2. Aufl. Herausgeg. v. N. Brüll. Frankfurt a. M. 1892.

geschichtlichen Entwickelung schildert, bietet er damit gleichsam einen Querschnitt durch die ganze Religionsgeschichte des behandelten Zeitalters. Seine Darstellung der Haggada ist noch heute unübertroffen, bedarf aber, da sie vorwiegend nach literarhistorischen Gesichtspunkten gegeben ist, einer Ergänzung in einer Entwickelungsgeschichte der Haggada nach Stoffen und Formen. Das Material zu einer solchen (mit Ausschluß der anonymen Haggada) bietet Bacher in seinem sechsbändigen Werke[1], in dem der haggadische Überlieferungsstoff chronologisch nach Trägern der Tradition geordnet und gesammelt ist. Ohne Kenntnis der Quellen kann freilich auch Bachers Werk nicht ungeprüft für religionsgeschichtliche Zwecke verwertet werden. Denn die Tradenten der Haggada sind durchaus nicht gleichzeitig auch die Schöpfer der Haggada gewesen, vielmehr läßt es sich an zahlreichen Stellen nachweisen, daß die Traditionen oft Jahrhunderte älter sind als die Gelehrten, in deren Munde sie vorkommen. So enthalten die Apokryphen und Pseudepigraphen, die teilweise bis ins zweite vorchristliche Jahrhundert hinaufreichen, häufig schon Gedanken und Anschauungen, als deren Tradenten im talmudischen Schrifttum erst die Amoräer, also die Gelehrten des 3.—5. nachchristlichen Jahrhunderts, erscheinen.

Wenn also eine erschöpfende Darstellung der Entwickelung des Judentums von der Thora zum Talmud hin noch ein Desiderat der Wissenschaft bleibt, existieren doch sowohl von jüdischer wie von christlicher Seite eine Reihe von Monographien, die teils einen Ausschnitt aus dieser fast tausendjährigen Geschichte bieten, teils einzelne Seiten der religiösen Entwickelung behandeln. Das bekannte Werk von Weber[2] hält nicht, was der Titel verspricht, und ist eher geeignet, zu verwirren als aufzuklären. Denn erstens

[1] *Die Agada der babyl. Amoräer.* Budapest 1878. *Die Agada der Tannaiten.* Straßburg 1884 ([2]1903) 1890. *Die Agada der paläst. Amoräer.* Straßburg 1892, 1896, 1899.

[2] *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften* (System der altsynagogalen paläst. Theologie). 2. Aufl. bes. v. G. Schnedermann. Leipzig 1897.

bietet es wahllos altes und junges Material, autoritative Aussprüche und gelegentliche Äußerungen, so daß der religionsgeschichtliche Wert seiner Sammlungen schon dadurch stark herabgedrückt wird. Dann aber sucht es, wie ich schon an anderer Stelle bemerkt habe[1], ein „System“ da zu finden, wo ein solches nicht vorliegt und auch nie beabsichtigt war. „Rabbinic theology is a syncretism, not a system.“[2]

Trotz dieser prinzipiellen Mängel hat das Werk doch ein gewisses Verdienst als erster Versuch einer quellenmäßigen Darstellung des talmudischen Judentums, indem es zwar nicht das Werden der Religion, aber doch die gewordene Religion in ihren verschiedenen Erscheinungsformen vorzuführen sucht. In seinen Fehlern wie in seinen Vorzügen ist es also ein Gegenstück zu dem Werke von Couard[3], das in ähnlicher Weise die nicht talmudischen Quellen der nachbiblischen jüdischen Religionsgeschichte verwertet. Solche Materialsammlungen sind nützliche Vorarbeiten, wenngleich sie in der selbstgewählten Beschränkung auf nur eine Gruppe der vorliegenden Literatur notwendig den Eindruck erwecken, als ob die verschiedenen Richtungen des Judentums, aus denen jede dieser Gruppen hervorgegangen, ganz getrennt voneinander gewesen wären und nicht vielmehr sich gegenseitig vielfach berührt und durchdrungen hätten. Das Verhältnis zwischen diesen beiden Richtungen und die dementsprechende Bewertung der beiderseitigen Quellen bildet vielleicht das schwierigste Problem der jüdischen Religionsgeschichte und ist auch Hauptgegenstand der vor zehn Jahren zwischen Bousset und mir geführten Kontroverse.[4] Eine Aufrollung der

[1] *Boussets Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht* (Berlin 1903) 5, 10.

[2] Abrahams *Jew. Quart. Review* XX (1908) 273.

[3] *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen.* Gütersloh 1907.

[4] Bousset *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter.* Berlin 1903 (2. Aufl. 1906). Perles *Bousset ..... kritisch untersucht.* Berlin 1903. Bousset *Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum.* Berlin 1903.

ganzen Streitfrage würde den Rahmen dieses Artikels überschreiten[1], doch sei hier nur prinzipiell festgestellt, daß die von Bousset gewählte Antithese „Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum" durchaus nicht den wirklichen Unterschied der beiden Quellengruppen trifft. Denn ganz abgesehen davon, daß die sogenannten Schriftgelehrten kein vom Volk getrennter Stand waren, sondern selbst zum „Volk" gehörten und ihr Brot in vielen Fällen als einfache Handwerker verdienten, sind sie, wie schon oben ausgeführt, nur zum geringsten Teil auch die Schöpfer der Haggada. Vielmehr haben sie die von ihnen bereits vorgefundenen Stoffe lediglich in den Rahmen der rabbinischen Exegese gespannt, wobei, wenn auch freilich vieles abgeschnitten oder verzerrt wurde, der volkstümliche Charakter der Stoffe doch unberührt blieb. Denn das ganze haggadische Schrifttum ist, wie erst kürzlich Ginzberg mit Recht betont hat[2], populär im doppelten Sinne des Wortes, indem es sich einerseits an das Volk wendet, andererseits in der Hauptsache eine Schöpfung des Volkes ist. Der Hauptunterschied zwischen den beiden Quellengruppen besteht vielmehr darin, daß die Apokryphen und Pseudepigraphen von Anfang an zur Lektüre bestimmt waren, und daher auch in äußerlich abgerundeter Form auftreten, während die haggadischen Schriften, die aus exegetisch-homiletischen Vorträgen hervorgegangen sind und sich äußerlich wie innerlich ganz an das

[1] Wenn Bousset (V. u. Schr. 9) mir vorwirft, daß ich die Apokryphen und Pseudepigraphen zu Quellen zweiten Ranges degradiere, so mißversteht er meine Ausführungen. Nicht den Quellenwert dieser Schriften bestreite ich (man lese nur, was ich S. 3 f. und 22 f. meiner Schrift gegen Bousset darüber sage), sondern ich wende mich nur gegen Aufbauschung dieses Ausschnittes aus den Quellen, als wären es die Quellen, und gegen die Identifizierung der darin vertretenen Richtungen und Strömungen mit dem Judentum der damaligen Zeit. Bei Anführung meiner Worte „Aber charakteristisch für das Judentum der damaligen Zeit sind sie nicht", hat B übersehen, daß das Wörtchen „das" bei mir gesperrt gedruckt ist, was natürlich entscheidend für den Sinn der Stelle ist.

[2] *The Legends of the Jews* I (Philadelphia 1909) Preface p. VIII. Vgl. meine Anzeige in der Orient. Lit.-Zeit. 1910 Sp. 122 ff. (*Jüdische Skizzen* S. 292 ff.).

Bibelwort anlehnen, nicht als Literatur im künstlerischen Sinne des Wortes gelten können und wohl auch kaum jemals mit diesem Anspruch auftraten.

Boussets Werk kommt übrigens für die religionsgeschichtliche Erforschung der talmudischen Literatur insofern nur mittelbar in Betracht, als es die Darstellung bloß bis zum Bar Kochba-Aufstand führt, also gerade dem Zeitpunkt, wo erst die schriftliche Fixierung der jüdischen Tradition beginnt. Das gleiche gilt von Schürer, der namentlich im zweiten Bande seines Geschichtswerkes religionsgeschichtliche Ausführungen über einzelne Seiten des rabbinischen Judentums bietet, sowie von den meisten christlichen Darstellungen des „Spätjudentums".[1] Auch ermangeln dieselben in den meisten Fällen einer gründlichen selbständigen Kenntnis der rabbinischen Quellen. Als rühmliche Ausnahmen sind in dieser Beziehung Dalman, Strack, Wünsche und von englischen Gelehrten Taylor und Herford zu nennen. Was auf allen anderen Gebieten als eine selbstverständliche Voraussetzung der Forschung gilt, muß also hier als seltener Vorzug besonders hervorgehoben werden.

Von jüdischer Seite existiert zwar eine umfangreiche Literatur über das talmudische Zeitalter, doch nur ein kleiner Teil davon berücksichtigt das religionsgeschichtliche Moment in gebührender Weise. Selbst das nach Umfang und Inhalt bedeutendste Werk der jüdischen Geschichtsschreibung, die gerade durch scharfsinnige Kritik der talmudischen Quellen besonders ausgezeichnete „Geschichte der Juden" von Grätz, bietet, wie schon der Titel besagt, mehr äußere Geschichte als Religionsgeschichte, so daß die Darstellung der inneren religiösen Entwicklung[2] vielfach zu kurz kommt. Auch die den einzelnen Bänden vorangeschickten Einleitungen, die eine treffende Charakteristik jedes Zeitalters

[1] Vgl. die Literaturangaben bei Schürer[4] II 372, 390, 414, 497, 579 und die kürzere Übersicht bei Bousset[2] 54 ff.

[2] Über diesen auffallenden Mangel an religionsgeschichtlichen Werken innerhalb der jüdischen Wissenschaft vgl. meine Ausführungen in der oben (S. 584 Anm. 1) angeführten *Geiger-Gedenkschrift* S. 317 ff.

geben, sind mehr geschichtsphilosophischer als religionsgeschichtlicher Art.

Der einzige, der nach jeder Richtung hin der Aufgabe gewachsen gewesen wäre, Abraham Geiger, starb, bevor er die von ihm beabsichtigte „Entwickelungsgeschichte des biblischen und talmudischen Judentums in wissenschaftlicher Begründung"[1] schreiben konnte, und seine vor 40 Jahren ausgesprochene Klage[2]: „Eine Geschichte dieser (d. h. der talmudischen) Zeit besitzen wir noch nicht", trifft leider bis auf den heutigen Tag zu.

Eine überaus wertvolle und den ganzen Zeitraum von Esra bis zum Abschluß des Talmuds umspannende Vorarbeit stellt das kürzlich erschienene Werk von R. Travers Herford[3] dar, das auf selbständiger Durchforschung der Originalquellen fußt und die Entwickelung des pharisäischen Judentums, die von der Thora zum Talmud führte, in geradezu plastischer Darstellung zeichnet. Das aus Hibbert-Vorlesungen am Manchester College in Oxford hervorgegangene Werk zeigt ein gesundes, durch keinerlei dogmatische Vorurteile getrübtes religionsgeschichtliches Urteil, und wenngleich es schon durch seinen geringen Umfang nicht den Anspruch auf eine erschöpfende Darstellung des Gegenstandes erheben kann, bedeutet es doch einen wesentlichen Fortschritt gegenüber allen bisherigen Darstellungen und enthält fruchtbare Anregungen für die Forschung der Zukunft.

Bevor wir indessen ein umfassendes und abschließendes Werk erwarten dürfen, muß erst das gesamte religionsgeschichtliche Material in übersichtlicher Ordnung und kritischer Sichtung vorliegen. Nach dieser Richtung hin sind schon eine große Anzahl zum Teil recht brauchbarer Leistungen von christlichen wie jüdischen Gelehrten vorhanden, die sich mit einzelnen Seiten der Entwickelung beschäftigen und einen bestimmten Kreis von

[1] *Nachgel. Schriften* V 313 (in einem Briefe vom 29. X. 1866 an Chwolson). [2] ibid. II 128.

[3] *Pharisaism its aim and its method* (Crown Theological Library, Vol. XXXV). London 1912. VII 340p. Deutsch u. d. Titel: *Das pharisäische Judentum in seinen Wegen und Zielen dargestellt*, Leipzig 1913.

Lehren, Anschauungen und Hoffnungen jener Zeit zur Darstellung bringen. Freilich darf man nicht glauben, daß eine Reihe von solchen Querschnitten schon ausreicht, eine richtige Vorstellung von dem ganzen in Frage kommenden Gebiet zu geben. Bei dem Umfang desselben sind außerdem noch weitere Monographien nötig, die den Stoff, soweit er noch nicht systematisch gesammelt ist, zur Stelle schaffen und nach großen erst aus dem Gegenstand selbst zu gewinnenden Gesichtspunkten ordnen und bearbeiten. So ist Louis Ginzbergs schon zitiertes Werk[1], das zunächst nur eine nackte Wiedergabe der jüdischen Legenden in englischer Übersetzung bietet, eine nicht zu unterschätzende Quellenarbeit, deren voller Wert freilich erst mit dem Erscheinen des die religionsgeschichtlichen Resultate enthaltenden Schlußbandes zutage treten wird.

So wichtig und notwendig auch solche und ähnliche Werke sind, die uns in die Vorstellungswelt des Judentums einführen, so sicher bedarf es zu ihrer Ergänzung einer Darstellung der verschiedenen sichtbaren und greifbaren Ausprägungen, die die herrschenden Ideen im Laufe der Geschichte in Kultus und Recht wie in Brauch und Sitte gefunden haben. Das neue Werk von I. Elbogen[2] löst diese Aufgabe in vollendeter Weise für das so wichtige Gebiet des synagogalen Kultus. Nicht weniger wichtig ist eine Darstellung des außersynagogalen Ritus, der bis heute überhaupt noch nicht im Zusammenhange behandelt wurde, trotzdem er an religionsgeschichtlicher Bedeutung hinter dem Gottesdienste der Synagoge sicher nicht zurücksteht. Zeigt uns derselbe doch erst, wie weit der Einfluß reichte, den die Religion auch auf das Leben des einzelnen Juden ausübte. So verspricht namentlich eine Geschichte der häuslichen Sabbat- und Festfeier nach mehr als einer Richtung wertvolle Aufschlüsse. Als nächstwichtigste Aufgabe der Forschung ist eine Darstellung des jüdi-

---

[1] Siehe oben S. 588 Anm. 2. Bisher erschienen 4 Bände.

[2] *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwickelung.* Leipzig 1913.

schen Rechts zu bezeichnen, die im Gegensatz zu M. W. Rapoports und Josef Kohlers an sich verdienstlichen Arbeiten[1] sich nicht auf das Recht des babylonischen Talmuds beschränken dürfte.

Schon die hier angedeuteten Aufgaben zeigen, was für ein lohnendes Arbeitsfeld dem Religionshistoriker in der talmudischen Literatur winkt. Ihre Bedeutung für die geschichtliche Erforschung des Judentums braucht daher nicht weiter hervorgehoben zu werden. Wie hohe Bedeutung sie jedoch auch für die vergleichende Religionswissenschaft besitzt, ist vielfach selbst in Fachkreisen noch nicht genügend bekannt. Trotz aller Schutzwälle, die die Schriftgelehrten aufrichteten, um den reinen Monotheismus vor Trübungen zu bewahren, konnten sie doch nicht verhindern, daß manche heidnischen Anschauungen und Bräuche gleichsam unterirdisch wieder ins Judentum eindrangen. Namentlich die Angelologie und Dämonologie, doch auch manche kosmogonischen Vorstellungen der talmudischen (und teilweise schon vortalmudischen) Zeit sind ein fremdes Pfropfreis auf dem Stamm des Judentums[2]. Bezeichnenderweise zeigt die ganze tannaitische Literatur und der palästinensische Talmud ungleich weniger von dieser bedenklichen Bereicherung der Volksreligion als der babylonische Talmud. Denn in Babylonien war damals zwar der Quell der Kultur längst verschüttet, doch der Aberglaube wucherte auf seinem alten Boden üppig weiter und fand seinen Weg auch

[1] Rapoport *Der Talmud und sein Recht.* 2. Aufl., Berlin 1912 (S. A. aus Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss. XIV, XV, XVI); Kohler *Darstellung des talmudischen Rechts* (Anlage zur Rechtswissenschaftlichen Sektion des babyl. Talmuds von L. Goldschmidt = *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* XX 161 ff.). Auch im Sonderabdruck erschienen.

[2] Vgl. Wünsche *Salomos Thron und Hippodrom.* Abbilder des babylonischen Himmelsbildes (Ex oriente lux II, Leipzig 1906, 113 ff.); *Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüd. und moslem Sagenkreis mit Rücksicht auf die Überlieferungen in der Keilschriftliteratur* (ebd. II 169 ff.). Erich Bischoff *Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Talmud und Midrasch* (Leipz. 1907). Völlig veraltet ist der vor Erschließung des babylonischen Altertums geschriebene Aufsatz von Güdemann *Mythenmischung in der Haggada* (*Religionsgeschichtl. Studien,* Leipzig 1876, 1 f. = *Monatsschrift* XXV 177 ff.).

zu den Juden[1]. Für einzelne Anschauungen dieser Art im talmudischen Schrifttum ist der Nachweis babylonischen Ursprungs bereits geführt worden; doch eine der Bedeutung des Gegenstandes entsprechende Sammlung und Darstellung des ganzen Materials nach religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten steht noch aus. Dieselbe wäre ein Gegenstück oder eine Fortsetzung zu den bekannten Werken von Zimmern und Jeremias über den babylonischen Einfluß im Alten und Neuen Testament. Namentlich die Sagen und Legenden der Juden sind, soweit sie nicht als Produkte des eigenen Volksgeistes anzusehen sind, größtenteils aus Babylonien gekommen, wenngleich sich in der jüdischen Umformung vielfach der Ursprung gar nicht mehr erkennen läßt. Auch die Ortsnamen und teilweise auch die Personennamen des babylonischen Talmuds werden bei näherer Untersuchung noch manches interessante Resultat für die Religionsgeschichte bieten. Unverkennbar, wenn auch in viel geringerem Umfange nachweisbar, sind die Entlehnungen aus der persischen Religion, die Kohut in mehreren unzulänglichen Arbeiten behandelt hat[2], und nur in schwachen Spuren zu erkennen ist der Einfluß der griechisch-römischen Religion[3], was kulturgeschichtlich besondere Beachtung verdient. Denn daß die Juden Palästinas die Religion ihrer Umgebung sehr genau kannten, davon legt der Talmud selbst ein beredtes Zeugnis ab.

Ein ganzer Traktat der Mischna Aboda Zara[4] („Götzen-

---

[1] Vgl. D. Joël *Der Aberglaube und die Stellung des Judentums zu demselben.* 2 Hefte. Breslau 1881. 1883. L. Blau *Das altjüdische Zauberwesen.* Budapest 1898.

[2] *Über die jüd. Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus.* Leipzig 1866. *Was hat die talmud. Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen?* ZDMG. XXI (1867) 552 ff. Die Werke von Stave (1898) und Böklen (1902) suchen den Einfluß des Parsismus mehr für die vortalmudische Zeit nachzuweisen.

[3] Über den Einfluß der griechischen Philosophie vgl. die verschiedenen stark anfechtbaren Werke von M. Friedländer.

[4] Ausgabe von Strack (2. Aufl. Leipzig 1909) mit Übersetzung und lehrreichem Kommentar.

dienst“) handelt ausschließlich vom griechisch-römischen Kultus und gibt Anweisungen für die Stellungnahme zu demselben. Ihm entspricht ein Traktat in der Tosephta sowie die zugehörigen vielfach einen Sachkommentar zur Mischna bietenden Traktate der beiden Talmude. Auch in anderen Traktaten wie in den Midraschim finden wir oft unerwartet wichtige Mitteilungen über die Religion der Umgebung, und zwar nicht nur über den offiziellen Kultus, sondern auch über den Volksglauben. So ist an mehreren Stellen des Midrasch der Majuma-Kultus genau beschrieben[1], während zwei Kapitel der Tosephta einen ganzen Katalog abergläubischer Sitten und Gebräuche aus dem römischen Palästina des zweiten Jahrhunderts enthalten.[2] Außer einem Vortrag von Israel Lewy[3] und einer Programmarbeit von H. Blaufluß[4] existiert auch hier noch keine zusammenfassende Darstellung des Gegenstandes, trotzdem in den bekannten Werken von Michael Sachs, Joseph Perles, Julius Fürst u. a. wertvolle Vorarbeit geleistet ist.

Auch über die babylonische, persische[5] und syrische[6] Religion erfahren wir aus Talmud und Midrasch bei der sprunghaften Vielseitigkeit der darin behandelten Stoffe eine Fülle von wertvollen Einzeltatsachen, die, weil von Zeitgenossen

[1] Vgl. Joseph Perles *Etymologische Studien* (Breslau 1871) 96 ff.; *Zur rabbinischen Sprache und Sagenkunde* (Breslau 1873) 1 ff. = Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. XIX (1870) 494 ff.; XXI (1872) 251 ff.

[2] Vgl. darüber Heinrich Lewy *Morgenländischer Aberglaube in der römischen Kaiserzeit* (Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde 1893, 23 ff.; 130 ff.).

[3] *Über die Spuren des griech und röm. Altertums im talmud. Schrifttum* (Verhandlungen der 33. Philologenversammlung, Gera 1878 S. 77 ff.).

[4] *Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst*, Nürnberg, Beilage zum Jahresber. des Neuen Gymnasiums 1909. S. in diesem *Archiv* XIV 596.

[5] Vgl. A. Kohut *The Talmudic Records of Persian and Babylonian Festivals critically illustrated* (The American Journal of Semitic Languages and Literatures XIV 1897/98 p. 183—94).

[6] Vgl. S. Krauß *Ägyptische und syrische Götternamen im Talmud* (Semitic Studies in memory of A. Kohut, Berlin 1897, 339 ff.).

an Ort und Stelle beobachtet, ein den Wert von Quellenzeugnissen beanspruchendes Material für die Forschung darstellen.

Zur religionsgeschichtlichen Würdigung der talmudischen Literatur gehört indes vor allem auch ein Moment, das bisher unerwähnt geblieben ist, nämlich eine Feststellung des Einflusses, den die darin zu Worte kommende Religionsform auf weitere Kreise geübt hat, oder deutlicher gesprochen, der Spuren des talmudischen Judentums im Christentum und Islam. Denn namentlich die älteren (tannaitischen) Partien des talmudischen Schrifttums sind nicht nur geeignet, uns den Boden zu schildern, auf dem die beiden Tochterreligionen entstanden sind und von dem sie sich losgerissen haben, sondern sie enthalten auch, wie heute immer allgemeiner erkannt und anerkannt wird, die Quellen, aus denen dieselben vor und nach ihrer Losreißung sich speisten. Ein wissenschaftliches Verständnis des Neuen Testaments und der sonstigen altchristlichen Literatur ist ohne gründliche quellenmäßige Kenntnis jenes Schrifttums nicht möglich. Denn ganz abgesehen davon, daß es die einzigen in der Ursprache erhaltenen Quellenschriften des Judentums aus den ersten Jahrhunderten n. Chr. in sich schließt, also schon zur sprachlichen Erklärung der nur griechisch vorliegenden ältesten christlichen Texte unentbehrlich ist, bildet es auch inhaltlich den besten Kommentar für dieselben. Ist doch ein großer Teil der Anschauungen und Begriffe wie der Einrichtungen und Bräuche, die man schon über 1800 Jahre als christlich bezeichnet, einfach aus dem Judentum übernommen, haben doch die Sprüche und Gleichnisse wie die Gebete und Hoffnungen der urchristlichen Gemeinde, soweit sie nicht direkt von dort entlehnt sind, doch Anknüpfungspunkte und Parallelen in jenem Schrifttum.[1] Und dieses Einströmen jüdischen Geistes hörte nicht etwa mit der endgültigen Trennung des Christentums von der Mutterreligion auf, sondern dauerte noch Jahrhunderte weiter, wie uns die Schriften der Kirchenväter

[1] Vgl. namentlich G. Dalman *Die Worte Jesu* (Leipzig 1898).

zeigen.[1] Diese Beziehungen mit Sachkenntnis und Objektivität in ihrem ganzen Umfang aufzudecken, bietet Stoff für die Lebensarbeit eines ganzen Heeres von Religionshistorikern, trotzdem schon eine ganz unübersehbare Literatur darüber vorliegt, die freilich vielfach die zwei genannten Erfordernisse vermissen läßt.

Für den Koran hat zuerst Abraham Geiger[2] die Entlehnungen aus dem Judentum nachgewiesen und gezeigt, wie häufig gerade die talmudische Literatur als Quelle in Betracht kommt. Weiter ist namentlich M. Grünbaum[3] den Spuren der Haggada in der arabischen Sage und Legende nachgegangen. Den speziellen Nachweis für die erzählenden Elemente des Korans hat Schapiro[4] geführt, für die Salomolegende Salzberger.[5]

Doch nicht indem wir den Spuren nachgehen, die das talmudische Schrifttum im Christentum und Islam hinterlassen hat, sondern indem wir den Einfluß feststellen, den es auf das Judentum selbst geübt hat, werden wir erst seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung in vollem Umfange gerecht. Das ganze jüdische Leben, Fühlen und Denken trägt seit nahezu anderthalb Jahrtausenden den Stempel des talmudischen Geistes, so daß man ohne Übertreibung sagen kann, der Talmud hat das Judentum während dieses Zeitraumes nicht nur erhalten, sondern im eigentlichen Sinne erst geschaffen. In welcher Weise sich diese Wirkung äußerte, gehört nicht mehr zum Gegenstande dieses Aufsatzes[6], doch sei hier auf die Tatsache hingewiesen, daß die uns

---

[1] Vgl. L. Ginzberg *Die Haggada und die Kirchenväter* I, Heidelberg 1899; *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur*, Berlin 1900.

[2] *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* Bonn 1833.

[3] *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leiden 1893. *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde* herausg. v. F. Perles, Berlin 1901.

[4] *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans* I. Leipzig 1907.

[5] *Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur*. Berlin 1907. *Salomos Tempelbau und Thron in der semit. Sagenliteratur*. Berlin 1912.

[6] Vgl. des Verfassers Aufsatz *Entstehung und Bedeutung des Talmuds* (Jüdische Skizzen. Leipzig 1912. S. 105ff.).

darin entgegentretende Religion noch heute nicht nur lebt, sondern für Millionen auch in Europa die einzige Quelle geistigen und sittlichen Lebens darstellt. Für die meisten osteuropäischen (russischen, galizischen, rumänischen) Juden ist dieses Schrifttum neben und teilweise vor der Bibel das einzige, was sie an Kulturgütern besitzen und pflegen, das einzige, was sie unter dem entsetzlichsten physischen und moralischen Druck noch immer als Menschen erhält. Schon diese Erwägung müßte die Aufmerksamkeit aller religionsgeschichtlich interessierten Kreise auf diese trotz ihres Alters und ihrer Bedeutung so wenig gekannten und verstandenen Denkmäler der jüdischen Religion lenken.

---

8 Die volksmedizinische Literatur der Jahre 1909—1912[1]

Von M. Höfler in Bad Tölz

Eine epochemachende und ganz neue Erscheinung auf dem Gebiete der Medizingeschichte war die Internationale Hygiene-Ausstellung Dresden 1911, zu deren „Historischer Abteilung mit Ethnographischer Unterabteilung" K. Sudhoff und O. Neustätter einen in zwei Auflagen erschienenen offiziellen Katalog herausgaben, welcher sich auf 20 394 Nummern erstreckt.

Der Begriff der Gesundheitspflege ist allerdings, soweit es sich um Verhütung von „Krankheiten" handelt, ein ganz moderner; doch das, was heute „Krankheit" ist, war früher zum größten Teil eine Tat übelgesinnter Dämonen. Galt doch ehemals schon die Atmosphäre der Toten und unterirdischen Geister als verunreinigend. Die Abwehr des Grolles der Seelengeister und der gefährlichen Wirkungen der Rache übelgesinnter Ahnengeister, dies war die ursprünglichste und wesentlichste Kathartik der früheren Generationen, deren Priesterärzte die apotropäische Katharsis in das Gebiet der ärztlichen Reinigung durch empirische Verwendung der Kultmittel hinüberlenkten. So erhielten auch die übrigen, ursprünglich nur auf roher Erfahrung beruhenden Methoden, z. B. das Abwischen der Hautsekrete, das Abreiben der Hautparasiten, die Fuß- und Händewaschung, die Räucherung, das Feuer, das Abstreifen der Haut an Dorngehegen oder an Mauerflächen etc. die rituelle Bedeutung einer symbolischen Reinigung oder Katharsis, ebenso wie die Entleerung von Kotballen und Darmparasiten durch Abführmittel (Wurmkuren, Maikuren, Frühjahrsfutter), und die harn-

[1] Siehe in diesem *Archiv* XII 338 ff.

treibenden Mittel (z. B. Meerzwiebel), die Brechmittel (z. B. Helleborismus), die Blutentziehung als Stellvertretung des Menschenopfers etc. Um so auffälliger ist es nun, daß in dem großen Gebiete der antiken Hygiene das Kapitel der priesterärztlichen Katharsis auf der Dresdner Hygiene-Ausstellung vollständig fehlte, z. B. Origanum, Weinrebe, Zypresse, Meerzwiebel, Feige, Olive, Helleborus, Lorbeer, Eier, Asche etc., lauter Gegenstände, deren antike kathartische Bedeutung E. Rohde in seinem klassischen Werke „Psyche" längst schon überzeugend nachgewiesen hatte, sind in dem offiziellen Katalog nicht erwähnt. Gerade die kultische Reinheit der Priesterärzte mußte vorbildlich wirken für das bei Göttern und Priestern Hilfe suchende Menschenvolk. Aber ein bewußt hygienischer Gedanke war bei dieser von Schuld reinigenden Katharsis der Priester nicht das Primäre, ebensowenig wie bei der Beschneidung, die nur ein afrikanisch-ägyptisch-jüdischer ritueller Akt war, und zwar trotz Herodot ohne alle hygienische Bedeutung. — Aus Anlaß der Dresdner Hygiene-Ausstellung veröffentlichte K. Sudhoff in der Deutschen Revue (Oktober 1911) „Hygienische Gedanken und ihre Manifestationen in der Weltgeschichte", aus der wir zwei Sätze ausziehen, weil wir sie voll und ganz unterschreiben dürfen: „Aus dem Semitentum, speziell aus dessen geistiger Blüte, dem Judentum, als dem Träger, Vermittler und Ausreifer der Gesamtgedanken des Semitismus, stammen zwei der größten hygienischen Gedanken der Menschheit und ihre zielsicheren Manifestationen — der wöchentliche Ruhetag und die direkte Krankheitsbekämpfung durch natürliche Maßnahmen (letztere bei dem Aussatz oder der Lepra). Nicht die Vermittlung göttlicher Hilfe durch Priestergebete und Opfer war dabei das Wesentliche, sondern die zielbewußte Absicht, den Stammesbruder vor Krankheit zu sichern"; ferner: „Es ist eine überaus interessante Tatsache, daß die griechische medizinische Wissenschaft, die von so unvergleichlicher Bedeutung für die Gesamtentwicklung der Menschheit geworden ist und die ihren

größten Ruhmestitel darin erblicken kann, daß sie die Erforschung der natürlichen Krankheitsursachen an Stelle der supranaturalistischen Dämonenmedizin setzte, die den gesamten vorhippokratischen Orient und Okzident mediterran wie nordalpin beherrschte und heute noch einen großen Teil der Erde in ihrem Banne hält, daß die Griechenmedizin scheinbar gerade aus dieser natürlichen Krankheitsentstehungslehre heraus für die Tatsache der Krankheitsansteckung, der direkten Krankheitsübertragung blind war." Ein Volk, das die Hodenanschwellung nach Tripper nicht mit dem unreinen Beischlaf in Zusammenhang zu bringen wußte, war auch unfähig, die zeitlich viel chronischer verlaufende Syphilis zu erkennen, deren Existenz im Altertum gewiß keine „Legende" war, deren Diagnose aber bei der damaligen Kultur noch nicht möglich war, obwohl die Krankheit als solche gewiß schon eine Geißel und Plage der Menschheit gewesen ist.

Doch wollen wir wieder auf die Dresdner Hygiene-Ausstellung zurückkommen, in welcher die Sammlung des Hamburger Augenarztes Dr. S. Seligmann „Schutzmittel gegen den bösen Blick" unter den geschichtlichen Objekten den Rekord schlug. „Von der ungeheuren Vielgestaltigkeit und der weiten Verbreitung dieser Mittel vermag die Ausstellung trotz ihrer Reichhaltigkeit nur einen annähernden Begriff zu geben", sagt Seligmann selbst in dem historischen Ausstellungskatalog. Das Material ist in seinem zweibändigen, mit 240 Abbildungen illustrierten Werke „Der böse Blick und Verwandtes, ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker" 1910, verarbeitet. Wer sich über Aberglauben unterrichten will, muß dieses Werk Seligmanns studieren. Vgl. dazu S. Seligmann, „Antike mal' occhio-Darstellungen" in dem Archiv für Geschichte der Medizin VI 1912, S. 94ff. — Der Wert und der Begriff der „Gesundheit", der heute durch Hygiene-Ausstellung, Unfallversicherung, Altersfürsorge, Frauenvereine, Stillprämien etc. mit Macht unter das Volk propagiert wird, wurde schon weit früher von den Ärzten gepredigt. Der Begriff des von den

Dämonen reinigenden Gesund(machenden)-Bades war schon längst als ein solcher des gesunderhaltenden aufgefaßt worden. Mit welcher Wut kämpfte doch schon 1609 der Stadtarzt Guarinoni in Hall in Tirol, welcher bei den Jesuiten in Ingolstadt erzogen worden war, gegen „die Greuel der Verwüstung menschlichen Geschlechtes“; ob dieses epochemachende Werk auch auf der Dresdner Hygiene-Ausstellung zu finden war? Wie lange dauert es in der Regel, bis solche Grundwahrheiten durch die Ärzteschulen dem profanen Vulgus vermittelt worden und bis die altererbten Irrtümer auch im Glauben und Brauch des Volkes beiseite gestellt waren. In der Religionsgeschichte wie in der Medizingeschichte können wir „inferiore Probleme und Nebenpunkte“ nicht unberücksichtigt lassen; waren doch diese heute nebensächlichen Momente ehemals oft die Hauptsache; auch in unserer, heute vielleicht schon überschätzten „höheren Medizin“ oder „höheren Religion“ kann noch manches als beiseite gestellter Hausrat für die Wissenschaft unserer Nachkommen paradieren. Aus dem Werden erkennen wir das Sein.

Das Bestreben, die Medizin auch der primitiven Völker in das Forschungsgebiet der Medizingeschichte einzubeziehen, verbreitet sich namentlich unter den Deutschen, besonders durch R. Hofschlaeger in Krefeld („Die Entstehung der primitiven Heilmethoden und ihre organische Weiterentwicklung“, im Archiv für Geschichte der Medizin III 1909, S. 81 ff.), der jenen Formen der primitiven Medizin nachspürt, deren Ursprung nachweisbar mit religiösen Ideen nichts zu tun hat, „Heilformen, die sich in der Zeit der Menschwerdung ausgebildet haben müssen, da sie sich über die tierischen Heilformen erheben, oder die in animistischer Zeit unabhängig von religiösen Motiven entstanden sind, von denen sie erst in der weiteren Entwicklung mehr und mehr beherrscht werden“. Gegenüber W. Wundt (Völkerpsychologie II. Bd, Mythus und Religion, III. Teil, 1903, XII) betont Hofschlaeger mit Recht die Notwendigkeit der Berücksichtigung der reflektorischen, instinktiven und präanimistischen, elemen-

taren Heilformen, z. B. Hauteinfettung gegen Hautwunden und Parasitenschmerz, Verwendung der farbigen Erde, Einreibung der Haut mit der Ursalbe (dem bactericiden Speichel), „das Kauen von stimulierend und adstringierend wirkenden Pflanzenteilen, Genuß schmerzstillender Pflanzen“ usf. Es ist nicht einzusehen, warum nur der Medizinmann der primitiven Völker solche Genußmittel entdeckt haben soll; viel wahrscheinlicher ist es, daß die ersten Erfahrungen über solche stimulierend, adstringierend oder narkotisch wirkende Pflanzen beim Suchen und Kauen namentlich fettreicher Nahrungsmittel aus der pflanzlichen Sphäre und auch durch die Beobachtung des Weideviehes vom Hirten erworben wurden, ganz unabhängig von der Absicht des erst später zur Teilung der Arbeit sich einstellenden Medizinmannes, und zwar wahrscheinlich zuerst von den die Pflanzen eintragenden Weibern, den Hauptträgerinnen der Tradition, die auch bei den wilden Urvölkern die berauschenden Getränke herstellen, während die Männer sie trinken (vgl. M. Schön, Leipzig: „Alter und Entwicklung der Berauschungsmittel“ im Globus XCVI, Nr. 18, ferner M. Höfler, 1908: „Volksmedizinische Botanik der Germanen“ und 1911: „Volksmedizinische Botanik der Kelten“). Erst viel später verwendet der Medizinmann die vom Volke gesammelten Erfahrungen zur Herstellung seiner Medizin.

Solche rein empirische, vom Animismus unbeeinflußte Erwerbungen von Heilmitteln auszukunden, muß eine der nächsten Aufgaben der Volksmedizin werden. Erst später entwickeln sich solche uralte Mittel zum Kultmittel, das Dämonen abwehren oder vertreiben soll, z. B. der Speichel (siehe dieses Archiv XV 288), das Handauflegen als kühlendes Schutzmittel, die Verwendung des Weißdorns, dessen Gehege die wilden Tiere abhält und die Parasiten abstreift usw. Sie werden zum Symbolum efficax; das die Hautparasiten aussaugende Bockshorn wird zum Schröpfkopf und dieser zum Telesphoros, dem vergöttlichten Begleiter des Gottarztes Asklepios (siehe Eugen Holländer, „Plastik und Medizin“ 1912, S. 125, ein Werk, das die klassisch-

antike Medizin betrifft und das wir unten noch weiter besprechen werden).

Sicher verlieren sich die ersten Heilversuche ins Präanimistische; sie sind reflektorisch-instinktive, weiterhin den angeborenen Reflextrieb ergänzende und unterstützende, aber doch schon überlegte Handlungen. Solche Überlebsel ererbter Heiltriebe sind weit zahlreicher, als mancher vermuten möchte; sie sind bei allen menschlichen Völkern gleichgegeben; erst mit dem Augenblick, in dem der Mensch anfing, die ihn peinigenden Qualen — hauptsächlich auf Grund der erworbenen Erfahrungen über seine äußeren und inneren Parasiten und auf Grund des von ihm erlebten allgemeinmenschlichen Alptraums —, seine Schmerzen und Leiden bestimmten beseelten Quälgeistern, so z. B. den unter verschiedenen Gestalten fortlebenden Seelen seiner Ahnen zuzuschreiben, damit beginnen auch bei den einzelnen Völkern die nach Ort und Zeit verschiedenen Auffassungen von Krankheiten, Ursachen und Behandlung sich zu sondern.

Die Botanotherapie, d. h. die Behandlung der Krankheiten mittelst der Pflanzen, welche weit älter sein muß als die Organotherapie, hat auch vorerst für den Volksmediziner ein weit höheres Interesse noch zu beanspruchen als die letztere. Von den die Volksbotanik betreffenden Arbeiten der letzten Jahre wären zu erwähnen: Heinrich Marzell (München-Pullach), „Über Zauberpflanzen in alter und neuer Zeit" und „Die Brennnessel im Volksglauben, ein Beitrag zur Volkskunde", in Naturwissenschaftliche Wochenschrift VIII 1909, Nr. 11, und X 1911, Nr. 26; ferner „Altbayerische Volksbotanik", in Blätter zur bayerischen Volkskunde, I. Reihe, sowie „Frühlingsblumen im Volksglauben, eine volksbotanische Skizze", in „Natur und Kultur" VIII 1911, S. 417—422. Diese Arbeiten Marzells haben um so größeren Wert, als man sich auf dessen Literaturquellen und botanischen Kenntnisse unbedingt verlassen kann. — Allmählich bricht sich nun auch die Überzeugung durch, daß man bei Pflanzen mit den germanischen Götternamen sehr zurückhalten

muß; solche Phrasen wie z. B.: „die dem Thôr (Donar) geheiligte Eberesche“, oder „dem Donar ist die Eberesche wie kaum ein andrer Baum heilig“, oder die alten Germanen hätten die Orchispflanze mit 'Freyagras' oder die Isländer mit 'Brönugras' (angeblich wegen der Riesin Branna) bezeichnet, oder „die Achillea millefolium (= Supercilium Veneris) sei schon von den Germanen 'Baldersbraue' benannt worden“ — solche Ansichten verschwinden doch allmählich aus ernsthaft zu nehmenden Arbeiten. Geradezu üppig sind solche germanische Götterpflanzen vertreten in der Abhandlung des B. P. van der Voo (Paris), „Tooverplanten, een Studie ober vergelykende Mythologie“, in „De Tydspiegel“ 1912. Der Flachs sollte der Freia geweiht sein und diese ein Katzengespann haben. Die rote Vogelbeere sollte dem Thôr, das Bingelkraut dem Wodan geweiht, die Donnerrebe, die heilige Pflanze des germanischen Donars, die Trollblume eine Erinnerung an den Donnergott Thôr, die Haselstaude dem Donar heilig sein, lauter Phrasen ohne inneren Kern. Ganz gewiß hat Prälat A. Franz, „Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter“ 1909 (I, S. 42, ein Werk, dessen gründliches Studium jedem Volksmediziner sehr ans Herz gelegt werden soll und das durch eine oft vernünftige Kritik himmelweit absteht von ähnlichen Büchern) recht, wenn er sagt: „Es würde sich zeigen lassen, daß der Pflanzenaberglaube zum größten Teil durch die lateinische Literatur nach Deutschland und durch die deutschen lateinkundigen Mönche und Weltpriester unter das Volk gekommen ist“, eine Behauptung, welche durch unsere, in der Zeitschrift für österreichische Volkskunde XVIII 1912, S. 133 erschienene Abhandlung „Der Frauendreißiger“ die volle Bestätigung erfährt, sowie durch unsern Artikel „Der Kohl“ (in den Hessischen Blättern für Volkskunde IX 1910, S. 161—190). So wenig die Germanen einen „Tag der Freya“ hatten (wohl aber die Deutschen einen Freitag als Übersetzung des lateinischen Dies Veneris), ebensowenig kannten die Germanen solche mit einheimischen Götternamen belegte Pflanzen, die nur Übersetzungen aus dem Lateinischen durch

die Mönche sind; aus solchen im frühen Mittelalter gemachten Götterpflanzennamen auf das germanische Pantheon Rückschlüsse zu machen, geht nicht an. Das gleiche gilt auch von den Kelten; die irischen Mönche gingen den gleichen Weg, um die antiken Götterpflanzen, die die Griechen von den Ägyptern übernommen hatten, dem Volke mundgerecht zu machen. Wir haben in unserer schon erwähnten volksmedizinischen Botanik der Gallokelten diese Frage berührt. Möchten doch endlich die Fachkeltologen sich der Etymologie der gallokeltischen Pflanzennamen annehmen, anstatt über die sogenannten Amateurkeltologen ihre kritische Lauge auszugießen. Wie viele Irrtümer gerade die Franzosen in keltischer Beziehung machen, lehrt eine im Janus, Archives internationales pour l'histoire de la médecine XII S. 436—525 erschienene Arbeit eines französischen Arztes Dr. P. Pansier in Avignon, welcher die Grimmschen Übersetzungen der Marcellusschen Besprechungsformeln („Über Marcellus Burdigalensis", Berlin 1849), die schon seit vielen Dezennien als ein Irrtum J. Grimms nachgewiesen worden sind, im Jahre 1907 („La Médecine des Gaulois au temps des Druides") wieder als keltisch aufzutischen den Mut hat. Auch nicht eine der Grimmschen Übersetzungen der Besprechungsformeln des Marcellus Empiricus hat sich als keltisch und keine als richtig gedeutet herausgestellt, mit Ausnahme der griechischen und lateinischen Formeln. Selbst M. Neuburger, „Geschichte der Medizin" II. Bd. I. Teil, S. 235, teilt noch diesen Irrtum Grimms.

Wie oberflächlich manche Franzosen trotz ihres keltischen Einschlags bei gallischen Fragen verfahren, lehrt eine Abhandlung über das volksmedizinische Heilbrot: „Le Pain d'Alesia", in „Pro Alesia" II 1907, p. 210ff., in der es dem Verfasser gelingt, ohne die eigentliche reale Form dieses Heilbrotes überhaupt sichergestellt zu haben, dasselbe in formelle Verbindung zu bringen mit: a) dem englischen Hot-Cross-Bun, b) dem Agape-Brot der ersten Christen, c) dem keltischen Sonnenrade, d) dem Mondhorn, e) der Krone, f) dem Hakenkreuz, g) den

sizilischen mylloi (Spaltgebäck) — das ist denn doch des Guten zu viel. Über „Gebildbrote aus gallorömischer Zeit“ (mit 29 Abbildungen im Text) erschien vom Referenten im Archiv für Anthropologie XI 1912, S. 243 eine auch die Volksmedizin berührende Abhandlung. Anderseits verdankt Referent den Werken eines gelehrten Franzosen, Salomon Reinach, dem bekannten Verfasser von „Cultes, Mythes et Religions“, Paris 1908, mannigfache Anregung und Belehrung bei der Bearbeitung seiner „Volksmedizinischen Organotherapie der Gallokelten und Germanen“, in Janus, Archives internationales pour l'histoire de la médecine. In dem erwähnten Werke (l. c. I 76) schreibt S. Reinach: „Je suis loin d'avoir fait valoir tous les indices, qui autorisent à reconnaître une phase totémique dans le développement des religions de la Gaule. Un pareil travail exigerait un fort volume; il faudrait notamment tirer parti des données de la médecine populaire, des superstitions concernant les présages, des récits, qui ont constitué les contes d'animaux et l'épopée animal du moyen-âge . . .“ Man hat in Deutschland S. Reinach öfters seine Vorliebe für den Totemismus vorgehalten; solange aber über den Begriff Totemismus selbst noch keine bindende Einigkeit herrscht, wäre dieser Vorwurf nicht genügend begründet. Gerade in der Volksmedizin finden sich deutliche Spuren auch des keltischen Totemismus, da die verschiedenen Tierclans, Tabus, omophagischen Riten, festlichen Tötungszeiten und Heilzwecke hierbei einen festeren Boden für die Deutung der Volksvorstellungen abgeben und weil sich auch bei den übrigen, d. h. inselkeltischen Völkern, ähnliche Totems nachweisen lassen. Vgl. hierzu J. A. Mac Culloch, „The religion of the ancient Celts“, Edinburgh 1912, s. v. Totemism, ein Werk, das für den Volksmediziner von hohem Werte ist, da es auf gründlich studiertem Quellenmaterial und auf eigener Beobachtung des inselkeltischen Volkes beruht.

Unsere „Volksmedizinische Organotherapie bei Gallokelten und Germanen“ hat als Hauptresultat ergeben, daß diese Völ-

ker, solange sie von der römischen Medizin unbeeinflußt waren, die inneren Organe, Leber, Lunge, Hirn, Milz, Nieren etc. als Seelensitze soviel wie nie therapeutisch verwendeten und nur das Blut, das Herz und die „Innader“, zumeist aber nur die äußeren sichtbaren Teile, die „äußere Seele“, zu organotherapeutischen Heilmitteln benützten.

Einen vom Referenten verschiedenen Standpunkt in bezug auf die Auffassung der volksmedizinischen Organotherapie nimmt Hermann Schelenz (Kassel) ein („Organotherapie im Laufe der Jahrtausende“, im Archiv für Geschichte der Medizin, Leipzig 1911, IV 138). Schelenz sieht fast ausschließlich dabei als Leitmotiv den homöopathischen Grundsatz 'Similia similibus', wobei er durch die rationalistische Brille der modernen Therapie blickt und pathologische Anschauungen der Jetztzeit auf Jahrtausende zurückverlegt; er übersieht, daß sich moderne Krankheitsauffassungen nicht in den Rahmen primitiver Kultur einzwängen lassen; was heute eine „Blinddarmentzündung“ heißt, war früher ein Bauchwurm; der Begriff des Giftes ein anderer wie heute, ebenso der des Milzleidens; Epilepsie oder Fraisen waren früher keine Nerven- oder Gehirnkrankheiten, sondern eine Dämonenwirkung, und wurden dementsprechend antidämonistisch behandelt. Ein einziger unbefangener Blick auf S. 279 ff. des Referenten Werkes, Organotherapie, dessen statistischen Ansatz Referent als richtig aufrechterhält, hätte Schelenz überzeugen müssen, daß von einem alleingeltenden Leitmotiv, „Gleiches mit Gleichem“ zu ersetzen, bei der volksmedizinischen Organotherapie nicht die Rede sein kann. Gewiß spielte dieser Grundsatz zu einem Teile mit; denn schon beim rituellen Sühneopfer erhalten die Geister, deren Rache gefürchtet wird, Glied für Glied als Gabe, Brust für Brust, Kopf für Kopf etc. Die vom Kultritus stark beeinflußte Volksmedizin hat gewiß auch diesen Opferritus zum Teil aufgenommen; aber mit diesem Grundsatz allein könnte Schelenz nicht erklären, warum die Innenorgane fast nur von den höherkultivierten Völkern als Heilmittel ver-

wendet werden und warum die als Heilmittel verwendeten Tiere einer ganz bestimmten Auswahl unterliegen in bezug auf Tierart, Geschlecht, Alter, Tötungszeit und Tötungsart etc.; ferner daß der Genuß gewisser Tierteile gewissen Menschen geradezu verboten — tabu — war, während sie für andere, und nur für diese, ein Heilmittel, ja sogar eine Panakee abgaben. Mit dem landläufigen Grundsatz 'Similia similibus' kann man solche klar verständlichen Vorschriften, deren traditionelle Andauer schon für ihr hohes Alter spricht, nicht erklären. Was weiß heute unser profanes Volk von Herz-, Lungen- und Gehirnkrankheiten, von deren Existenz die früheren Kulturperioden noch weniger eine Ahnung hatten. Dem früheren oder primitiven Menschen waren ja die meisten Krankheiten nur die Folgen einer Vergiftung, eines Zaubers, eines Dämonenwerkes, die er durch noch kräftigere Gegenwirkung, Gegengifte überwinden wollte. Wer sich in diesen Kulturrahmen hineinzuversetzen vermag, der wird das therapeutische Handeln des primitiven Volkes richtiger beurteilen als derjenige, der den früheren Völkern die Kenntnis von bestimmten Organsäften, Toxinen und Antitoxinen oder sonstigen Organdünsten zuzuschreiben vermag. Was weiß das primitive Volk von der Funktion der Leber, der Galle, der Milz, des Gehirns? Den Ausfall physiologischer Funktionen im inneren Körper durch Zufuhr korrelativer Funktionsorgane ersetzen zu wollen, würde voraussetzen, daß man die Funktion auch solcher innerer Organe bereits kennt; aber niemand, selbst Schelenz nicht, wird diese Kenntnis den primitiven Völkern zumuten. Gewiß wird die einfache Empirie den Ausfall und das Fehlen der Funktion äußerer Körperteile durch Ersatzmittel beseitigen wollen; die fehlende Hand z. B. durch die andre, den fehlenden Fuß durch die Krücke, die Abzehrung durch fettreiche, wärmesparende Nahrung behandeln, den lokalen Schmerz durch Gegenreiz, die Angst durch Gegenfurcht und Abwehr, den Zauber durch noch kräftigeren Gegenzauber, das Gift durch Gegengift, den Fruchtbarkeitsmangel durch den Genuß von Fruchtbarkeitsorganen oder später auch nur von solchen

Symbolen bekämpfen. Doch dies sind ja nur äußerliche, sichtbare oder jedem bemerkbare Veränderungen. Über die Veränderung der inneren Organe bei Krankheiten hatte der primitive Mensch keine Kenntnisse. Hier mußte das Übernatürliche zur magischen Gegenkraft werden, d. h. der Gegenzauber eintreten. Die Verehrung des Tieres als etwas, das über der Natur des Menschen steht, ist der Totemismusperiode eigen. Omophagie bzw. Theophagie des Opfer- oder Totemtieres verschafften dem Menschen durch den Genuß der Seelensitzorgane das alles heilende, übernatürliche, giftüberwindende Kultmittel. Die Verbindung der ärztlichen Kunst mit der Opferpriesterwürde allein schon deutet darauf hin, daß das göttlich verehrte oder den Göttern geopferte Tier, durch den Priester rituell getötet, dem ärztlichen Helfer das Mittel zur Heilung abgab. An Stelle des ganzen Tieres, der Tierseele trat das Seelensitzorgan, das je nach dem Kulturzustand verschieden aufgefaßt worden war. Das Seelensitzorgan des Gotttieres oder Totemtieres mitzugenießen, dies verschaffte die Macht einer Panakee. Übrigens finden sich solche Allheilmittel nicht nur beim animalischen Totem, sondern auch beim vegetabilischen; der Genuß, z. B. der Mistel bei den Kelten, der Mitgenuß an dem Gottheitsopfer, auch wenn dieses ein vegetabilisches ist, verschafft solche allheilende Kräfte. Fast jeder Zauberpapyrus ist voll von solchen Mitteln, welche durch die communio mit den Seelengeistern eine alles bezwingende Zauberkraft erhalten. Hier kann man doch gewiß nicht von einer physiologischen Korrelation der Organe sprechen. Das einfache Weihnachtsbrot, zur rechten Zeit und in richtiger Form den Seelengeistern geopfert, wird als Kultspeise zum Allheilmittel des Volkes; so auch das geopferte und mitgenossene Tierorgan. Aber nicht jedes beliebige Brot, jedes beliebige Tierorgan wurde zur Panakee, sondern nur das nach hergebrachtem Ritus, nach längerem Fasten oder nach längerer Schonung (Tabu) zur rechten Zeit geopferte und in communio mit den Geistern verzehrte Brot bzw. Tier. Gerade in dieser auffälligen Analogie zwischen Heilbrot und Heilfleisch liegt ein

Hauptbeweis für die Richtigkeit unserer Auffassung, daß in dem Opferkult und im Totemismus eine der Hauptquellen für die Verwendung der Tierorgane (Seelensitze) als volksmedizinische Heilmittel liegt. Daß in manchen Fällen volksmedizinischer Verwendung von (namentlich äußerlich sichtbaren) Tierorganen auch der Grundsatz 'Similia similibus' Geltung hatte, habe ich gleich von vornherein schon zugegeben. Magnus (s. in diesem Archiv XII 339f.) und Schelenz strauchelten beide, als sie dieses Leitmotiv als das allein oder auch nur vorwiegend gültige hinstellen und auf innere Krankheiten übertragen wollten.

In das Gebiet der volksmedizinischen Organotherapie fallen auch nachfolgende kleinere Arbeiten: „Der Steinbock in Tirol" von Prof. Dr. von dalla Torre, in der Österreichischen Alpenpost XIII, S. 158; ferner „Die Schnecke", „Die Amsel", „Der Dachs", „Das Murmeltier", in Propyläen, Wochenschrift VII 1910, Nr. 25, VI 1909, Nr. 33, IX 1912, Nr. 36 und Nr. 1, sowie „Der Zaunkönig", in Ztschr. f. Rhein. u. Westf. Volkskunde IX Heft 4, S. 259.

„Über die gallischen Druiden in ihrer Beziehung zur gallokeltischen Volksmedizin" erschien vom Referenten in der Druiden-Zeitung V. A. O. D. am 1. März 1912, XIV Nr. 5 und 6 eine Abhandlung zur Rechtfertigung dieser Priesterärzte, deren Geschichtsbilder so lange als Gaukler und Charlatans fortlebten. Der Irrtum, daß es auch 'Druidinnen' gäbe, wird auch wieder in M. Neuburgers „Geschichte der Medizin" 1911 II 2, S. 234ff. fortgeführt. Die Galli-Senas des Pomponius Mela sind wohl gallische Priesterinnen, d. h. magische Jungfrauen (mulieres veledes) wie bei der griechischen Circe, aber keine Druidinnen. „Über den Ursprung des Druidentums" siehe auch P. Pokorny (Wien) in Band 38 der Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 1908.

Die Hartnäckigkeit und Ausdauer der volksmedizinischen Tradition bekundet sich besonders beim Sonnen-, Baum- und Wasserkult. Solche Bestrebungen, wie z. B. die Beseitigung von

körperlichen Störungen durch derartige Methoden, laufen mit wenig Änderungen bei den verschiedensten Völkern ziemlich parallel. Diesbezüglich wäre auf W. Y. Evans Wentz, „The Fairy Faith in Celtic Countries“, Oxford 1911, University Press, zu verweisen, ein Werk, das aus den inselkeltischen Ländern viel folkloristisches Material beibringt, ferner auf des Referenten Arbeit „Die Sonnenverehrung in der Volksmedizin der Gallokelten“, in Urania, Wochenschrift für Volksbildung, Wien V, Nr. 10. An vielen, ehemals keltisch gewesenen Orten hat sich der keltische Sonnenkult in einen christlichen St. Michaelskult verwandelt. Die heidnische Feier der Fruchtbarkeitsmächte ging in Frankreich in ein Fest des hl. Eligius über. St. Eloi wurde zum Nachfolger der gallischen Pferdegöttin Epŏna und zum Veterinärarzt der Legende. Léon Moulé, „Saint Eloi guérisseur et la Légende du pied coupé“ (Extrait du Bulletin de la Société Française d'Histoire de la Médecine, Paris 1910) hat in dieser Abhandlung einen lehrreichen Beitrag zur Geschichte der französischen Tierkrankheiten geliefert. Der Baum-, Stein- und Quellenkult in der Vendée hat in Dr. Boismoreau, „Fontaines, Rochers, Arbres, qui guérissent“, in Bulletin de la Société Française d'Histoire de la Médecine 1911 X, p. 484ff., 3 Abbildungen einen guten Bearbeiter gefunden. Die Anzahl der französischen Volksmedizin-Abhandlungen wäre natürlich viel größer, doch mußten wir uns bei deren Aufführung auf die wichtigsten und auf die den Lesern dieses Archivs wertvollsten beschränken. Zu diesen gehört auch noch L. Bonnard, „La Gaule thermale, Sources et Stations thermales et minérales de la Gaule à l'époque Gallo-Romaine“, Paris 1908. Wenngleich der Autor „kein streng philologisch geschulter Forscher“ ist (nach S. Reinach in Revue archéologique IX 1908, p. 447), so hat er doch mit großem Eifer gesammelt, und zwar nicht nur aus der gallorömischen, sondern auch aus vorrömischer Zeit. Ob das auf p. 299, Fig. 36, 2 abgebildete steinerne Herzvotiv — „c'est là aussi, croyons nous, un spécimen unique“ — in der bekannten zweilappigen, efeu-

blattähnlichen Form wirklich aus der gallorömischen Zeit des Heiltempels von Halatte stammt? Das von v. Duhn (in diesem Archiv VII 1904, S. 273) erwähnte ägyptische Votivherz aus Gold ist bloß eiförmig, aber v. Duhn bezweifelt mit Recht das hohe Alter bei dieser Form des menschlichen Herzens. Bis jetzt haben sich die zweilappigen Herzformen entweder als Efeublätter oder als frühmittelalterliche Herzformen herausgestellt (Monumenti antichi XIV 1904, p. 732). Über „gallokeltisches Badewesen“ (Ztschr. f. Balneologie 1911 IV, Nr. 2, mit 7 Illustrationen) berichtete Referent; die Hauptschlagworte des Aufsatzes sind: Gallische Heilgottheiten an Badeorten des kontinentalen Keltenlandes, Überreste des Volksbrauches an solchen Orten, Votivgaben aus der vorrömischen Zeit Galliens, Dämonismus neben primitivster Empirie bei der Verwendung des Wassers, als Trink-, Bade-, Spül- und Waschkur, unter dem Mitgenuß kathartischer Früchte (Haselnüsse) und Pflanzen (Kresse).

Die „Krankenheiler“ unter den christlichen Patronen werden besonders von den deutschen Medizinforschern berücksichtigt. Da L. Deubner (Königsberg) in diesem Archiv XV 1912, S. 299 bereits „Hagiographisches und Verwandtes“ behandelt hatte, so können die volksmedizinischen Krankenheiler hier nur kurz besprochen werden, unter wiederholtem Hinweis auf das oben erwähnte Werk von A. Franz. — A. M. Pachinger (Linz), welcher auf der Hygiene-Ausstellung Dresden 1911 durch eine lehrreiche Sammlung von Amuletten vertreten war (siehe Offizieller Katalog der historischen Abteilung II, S. 390—397), veröffentlichte im Archiv für Geschichte der Medizin II 1909, Nr. 351 „Über Krankheitspatrone auf Heiligenbildern“ und (l. c. III 127) „Krankheitspatrone auf Medaillen“ und 1912 als Buch „Glaube und Aberglaube im Steinreich“. Das auf der Tafel I, Nr. 8 abgebildete Wehenkreuz (um 1700) erinnert an das Sonnenradkreuz mit einem Herz- oder Efeuanhängsel, welches Henri Gaidoz von einer Stele zu Metz (Étude de Mythologie gauloise: Le Dieu gaulois du Soleil, 1886, p. 36. 64. 112) abbildete. Das gallische

Sonnenradkreuz verwandelte sich als christliches Amulett gegen die Krankheitsdämonen in ein christliches (Wehen)kreuz, und das herabhängende Efeublatt (Sonnenholz) in ein zweilappiges Herzvotiv. Über „Amuletum“ veröffentlichte R. Wünsch in Glotta, Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache II 1909, S. 220 eine sehr ansprechende Etymologie, die viel Wahrscheinlichkeit für sich hat: amuletum, eine Weiterbildung aus amulum (*ἄμυλον*).

Der Dogmatiker von Beruf sieht in solchen heute beiseite gestellten Hausaltertümern nur das „folkloristische Beiwerk“ zur „höheren Religion“ und überspringt mit leichtem Sinn die Entwicklungsstufen, welche der menschliche Glaube durchmachte, ehe dieser die höheren Sphären erreichte. Wie weit ist doch der Weg von der Heilhand des keltischen Priester-König-Arztes, der wie die Hand des späteren Scharfrichters über Leben und Tod des Menschen verfügte, bis zur Heilhand des Skrofeln und Furunkeln durch Handauflegung heilenden Abtes Hugo (Du Cange XIII 287), von der Handauflegung der männlichen Mitglieder des Schlangenclans der Ophiogeneis von Parium auf Schlangenbißwunden zur Heilung (Strabo XIII 588) und von der Heilhand des var-taupier, welcher (1221) den „morbus, qui dicitur vertarpes (= vertalpes) durch seine maulwurftötende Hand d. h. zauberhafte Kraftübertragung beseitigen konnte, bis zum St. Markolf und zum „The King's Evil“, über welches Raimond Crawfurd ein sehr lehrreiches, mit zahlreichem urkundlichen Material belegtes Buch veröffentlicht hat; vgl. dazu auch das Basrelief aus Condamine, Nr. 1684, in Espérandieus klassischem Werke „Les Bas-Reliefs de la Gaule Romaine“ II 445. Über diese Kraftübertragung durch Handauflegung im Urchristentum lieferte S. Behm eine interessante Studie: Die Handauflegung im Urchristentum, ihre Verwendung, Herkunft und Bedeutung, in religionswissenschaftlichem Zusammenhang untersucht, Leipzig 1911. Über die sog. Mantelheiligen, welche in diesem Archiv XV 301 von L. Deubner schon angeführt wur-

den, referiert in den Mitteilungen zur Geschichte der Medizin IX 167 der Pariser Arzt Wickersheimer. Über sog. Scharfrichtermedizin berichtete 1909 im Janus (Archives internationales pour l'Histoire de la Médecine, XIV 533—541) S. W. S. Johnson (Kopenhagen): „Renseignements sur les moyens thérapeutiques des bourreaux au XVII. siècle" und dasselbe auf dänisch in der Nordisk Tidsskrift for Terapi 1909 „Et lille Bidrag til Kendskabet til Skarpretternes medicinske Virksomhed", sowie Alois John 1910 in seiner sehr bemerkenswerten Abhandlung „Die Schrift vom Aberglauben von Karl Huß", Beiträge zur deutschböhmischen Volkskunde IX, 2. Heft.

Die volksmedizinische Geburtshilfe, welche C. Spieß (nicht zu verwechseln mit dem Missionar Dr. J. Spieth) in seinen „Heidnischen Gebräuchen der Evhe-Neger" in diesem Archiv XV 1912, S. 162 anschneidet (Dämonenabwehr bei Zwillingsgeburten), hatte im XII. Bande desselben Archivs S. 224ff. S. Wide (Upsala) „*Ἄωροι βιαιοθάνατοι*" auch berührt; der Haller Professor Th. Zachariae in der Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde 1910 XX, S. 141—181 „Scheingeburt" (Kriechkur = Wiedergeburt) gab seine sehr belehrende Anschauung über diese primitiven Methoden. Bei den von A. v. Loewis of Menar (Berlin) behandelten „Nordkaukasischen Steingeburtsagen" (in diesem Archiv XIII, S. 508ff., 641ff., XV 305) wäre die Lithopädionbildung im Leibe der schwangeren Frau oder des trächtigen Tieres einer Erwähnung wert gewesen. Das Steinkind (*μύλη* des Aristoteles) wurde allerdings 1652 zuerst durch ärztliche Sektion festgestellt. war aber sicher längst vorher volksbekannt (Münchener medizinische Wochenschrift, 16. Okt. 1900, S. 1453) und mit dem Mühlstein (*μύλη*) verglichen worden. H. Bab (Charlottenburg) hat in seinem Vortrage in der Berliner Gesellschaft f. Anthropologie vom 20. Jan. 1906 „Das Geschlechtsleben, Geburt und Mißgeburt in der asiatischen Mythologie" (Ztschr. f. Ethnologie XXXVIII 1906, S. 267) mit Recht hervorgehoben, daß die Erklärungen der Primitiven für die Mißgeburten den Kern zu vielen mythi-

schen Legenden und Sagen abgeben. „Alles Sonderbare und Unerklärliche, alles Krankhafte und Abnorme wird vom primitiven Menschen in überirdische Sphären erhoben und damit das Wunderbare der realen Welt gerechtfertigt, anderseits eine erträumte, nie wirklich erschaute oder erschaubare Weltenregion vorstellbar gemacht. Die gleichen Krankheiten und Abnormitäten erschrecken und ängstigen den naiven Beobachter.“ Der Zug der gewaltsamen Befreiung des als Steinkind (abnorm) geborenen (Helden-)Menschen bei seiner Geburt findet sich in fast allen Sagen über sog. Steingeburten. Das Herausschneiden oder Herausschlagen der versteinerten Leibesfrucht aus dem Leibe ist dabei so typisch, daß der Gedanke an das Lithopädion sehr nahe liegt. Wertvoll ist noch: E. Samter, „Geburt, Hochzeit und Tod. Beitrag zur vergleichenden Volkskunde.“ Mit 7 Abbildungen im Text und auf 3 Tafeln, Berlin 1911; wegen der Geburtsriten, Entbindungsstellungen, Männerkindbett, Geburtsopfer etc. siehe die Rezension in den Mitteil. z. Geschichte d. Medizin X 525ff. Die Geburtsanomalien verlangten spezielle Gegenmittel; zu den Geburtspatronen zählt darum auch die schweizerische „St. Notburger Vidua, die Patronin der Mehrgeburten“, über welche der Hagiograph E. St. Stueckelberg (Basel) im Schweizer Archiv für Volkskunde XII 1908, S. 191—200 vortrefflich berichtet. Die im Klettgau viel gefeierte legendäre irdische Königin Nothburga wurde zu einer Fruchtbarkeitspatronin und wird meist mit neun gleichaltrigen Kindern abgebildet. Mit Recht verweist Stueckelberg auf die Wanderung einer irischen Legende, wie ja auch ein angebliches Druidenrezept in St. Gallen (9. Jahrhundert) sich erhalten hatte. Über den Einfluß der irischen Missionäre (Inselkelten) auf die germanische Kultur siehe H. Zimmer in „Die romanischen Literaturen und Sprachen mit Einschluß des Keltischen“, in „Die Kultur der Gegenwart“ 1909, S. 3ff.

Vom volksmedizinischen Standpunkt aus haben die Tierkrankheiten durch ihre Behandlungsmethoden den Reiz einer besonderen Primitivität, weil bis auf die allerneueste Zeit die

tierzüchtenden Kreise mit Vorliebe bei den althergebrachten Methoden blieben, mag auch mancher importierte Einschlag aus Frankreich und Italien mit unterlaufen. Wie lange erhielt sich doch die gallische Pferde- und Stallpatronin Epŏna! Wie viele Pferdepatrone nahmen christliche Gewandung an! Vgl. darüber den oben schon erwähnten „St. Eloi guérisseur“ von L. Moulé. Der bleierne Schlüssel des St. Tutianus (= Tujean = St. Jean) ist ein Analogon zum Schlüssel des Hundswutpatrons St. Hubertus. In der France Médicale 1910, p. 51 teilte aus der Bretagne M. Baudouin „Origine et signification thérapeutique des blés de Saints dans le traîtement de la râge; le Fer totem“ mit. Über den Johannesschlüssel macht ebenso interessante Angaben (Paris médical 1911, Nr. 42, p. 9—11) Jaques Rougé über „Les Saints guérisseurs et populaires en Turenne“. Im Gebiete der Pfarrgemeinde Ferrière-sur-Beaulieu beißen die tollen Hunde nicht, weil das dort verehrte St. Rochusbild einen Hund neben sich hat. L. Moulé erweckt in seiner „Histoire de la médecine vétérinaire“ durch großartige Benützung von Handschriften ein lebhaftes Interesse für das Gebiet der Tierheilkunde-Geschichte. K. Sudhoff veröffentlicht in seinem Archiv für Geschichte der Medizin VI 1912, p. 223 „Bruchstücke eines Roßarzneibuches aus dem XIV. Jahrhundert“ und (p. 226) „Ein Münchner Pferdearzneibuch aus der Mitte des XV. Jahrhunderts“. Auch diese beiden bisher ungedruckten Roßarzneibücher sind gehörig mit sog. Aberglauben durchspickt. Wenn z. B. dem rähkranken Roß das eigene Aderlaßblut im Futter als Heilmittel zu fressen gegeben wurde (S. 230) — eine Methode, die in der populären Veterinärmedizin noch lange später zu finden ist; auch der Verliebte genoß das Aderlaßblut seines geliebten Mädchens im 19. Jahrhundert noch —, so ist hierbei der Volksglaube an die Seelenkraft im Blute, die durch Bluttrinken erworben werden kann, mit im Spiele. Bei den Pehuenches in den Cordilleren genießt 1806 der an einer inneren schmerzhaften Krankheit Leidende sogar ein Stück seiner eigenen Leber, das durch eine an seinem eigenen Leibe vor-

genommene Laparotomie gewonnen wurde, als Medikament, vermutlich weil eben auch dort bei diesen Ureinwohnern Chiles die Leber als Seelensitz galt.

Im Janus (Archives internationales pour l'Histoire de la Médecine XV 1910) versah der Referent eine solche Abhandlung „Ein Sindelsdorfer Hausmittelbuch für Tierkrankheiten" mit ausgiebigen Erläuterungen. Hauptschlagworte u. a.: Aderlaßblut als Medizin, Aschebestreuung, Beraubung der Milch, blaues Tuch, Bleiblech in Schweineträgen, Blutregen, ungewaschene Butter, Demut (= Rose), Mondeinfluß, wilde Elbische, rohes Garn, kultische Keuschheit, Kirchenwachs, Kreide, Kröte, drei Lilien, Maibutter, Messerscheidenbätzig, Nachtschaden, Neun (Zahl), Pater-Stupp, Rebholz, Räucherung, Ritus, drei Rosen, Segen, Spiegelreflex, Verhüllen, Verbohren, Wasserschöpfen etc., lauter Material, das nicht „auf allen Wegen wächst". Das beste Archiv für den Forscher auf dem Gebiete der Volksmedizin ist und bleibt der lebendige Volksglaube. Wer auf das Material der Folklore in der Geschichte der Medizin verzichtet und nur ungedruckte Pergamenturkunden als „archivwürdig" erachtet, ist nicht ohne Vorurteil.

Eine für die volksmedizinische Forschung sehr wertvolle Arbeit ist Otto Stoll (Zürich), „Zur Kenntnis des Aberglaubens der Volksmagie und der Volksmedizin in der Schweiz", in den Jahresbüchern der geographisch-ethnographischen Gesellschaft in Zürich für 1908—1909, Zürich 1909, S. 37—208; siehe Referat in den Mitteilungen zur Geschichte der Medizin IX 1910, S. 198. Um die früheren volksmedizinischen Gedanken, in welchen sich sozusagen das Bild der Volksseele spiegelt und die mit staunenswertem Gedächtnis von Generation zu Generation sich fortpflanzen, gründlich kennen zu lernen, muß man dem heutigen noch lebenden Volksglauben ebenso nachspüren wie den ungedruckten früheren Literaturquellen über Magie und Zauber, welche der Magier nicht etwa als Ausfluß seines individuellen Willens, sondern als Ausfluß des Glaubens seines Volkes ausübte.

Da der Opferritus in der volksmedizinischen Organotherapie keine geringe Rolle spielt durch die communio mit der Gottheits- oder Seelenopferspeise, so müssen wir auch auf P. Stengel, „Opferbräuche der Griechen“ 1910, mit 6 Textabbildungen, aufmerksam machen, da aus diesem Werk hervorgeht, daß die Griechen den Kopf, die Leber (diese meist verbrannt, Gallenblase, Urinblase??), Zunge, auch Fische und Kaninchen in Verbindung mit Opfer- (zumeist Heil-) Kräutern opferten. Das großangelegte Werk, von dem wir oben schon sprachen: Professor Eugen Holländer (Berlin), „Plastik und Medizin“, mit einem Titelbild und 433 Textabbildungen, 1910, enthält folgende für den Leser dieses Archivs wichtige Inhaltskapitel: Asklepios, sein Geschlecht und seine Mythen, die Asklepieien, das Bildnis des Heilgottes, andere Heilgötter und Heildämonen, Ex votos, allgemeine Körper- und Krankheitsdarstellungen, Inkubationsheilige, Ärztepatrone etc. Daß die heutige Votivkröte nichts anderes sei (S. 234), als die mißverstandene antike Schildkröte (= Uterus), hatte Referent schon 1891 („Votivgaben beim St. Leonhardskult“, in den Beiträgen zur Anthropologie Bayerns, 1891 IX, S. 191) angenommen. Daß die sog. Buboni (S. 314) Opferkuchen darstellen könnten, ist nicht glaublich, eher sind es stilisierte Opferfrüchte, jedenfalls aber keine pathologischen Gebilde des Menschenkörpers, wie man früher annehmen wollte.

Ein kurzer, aber wertvoller Artikel über „Volksmedizin und ärztliche Kunst in Rußland“ von von Salle (Berlin) steht in der Zeitschrift für klinische Medizin, 73. Band, 1911, Heft 1 und 2, dessen wichtigsten Teil des Inhaltes das heilige Feuer, Wasser, die Mutter Erde, Bäume und Pflanzen, Besprechungen und Dämonismus ausmachen. „Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß die in vorhistorischen, heidnischen Zeiten erworbenen Vorstellungen des ältesten Rußlands so tief von dem Seelenleben Rußlands Besitz ergriffen haben, daß weder jahrtausendelange Zivilisation, noch die tägliche Erfahrung sie haben verdrängen oder zerstören können.“ Wie hartnäckig überhaupt

der Volksglaube ist, lehrt z. B. die Abhandlung von dem 1912 verstorbenen Richard Andrée, „Katholische Überlebsel beim evangelischen Volke“, in Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Berlin 1911, S. 113, wobei allerdings fraglich ist, ob alles, was Andrée als „katholisch“ annimmt, nicht doch z. T. älteren Datums sein dürfte, z. B. die Quellenverehrung, das Fasten, verschiedene Opfergaben und der Glaube an die medizinische Wirksamkeit der Priesterkraft.

Das inhaltsreiche Buch „Biblisch-talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt“ von Dr. Julius Preuß, Arzt in Berlin, ist das erste von einem Arzte und unmittelbar aus der Bibel und dem Talmud geschöpfte diesbezügliche Werk überhaupt, eine auf zwanzigjährigem Studium beruhende Arbeit ersten Ranges, das jeder, der sich über altjüdische Medizin belehren will, studieren muß; da die Juden nicht bloß Priesterärzte, sondern auch schon eigene Ärzte hatten und der Priester bei ihnen nur ein Gesundheitsbeamter war, so konnte die durch den Kult vorgeschriebene obligatorische, von den Priestern geübte oder überwachte Fleischbeschau den therapeutisch tätigen Ärzten nicht zugute kommen; letzteren hätte die Fleischbeschau, wie bei anderen Völkern die Opferschau, die Augen bei objektiver Beobachtung der Krankheitsursachen öffnen müssen. Eine solche überaus bemerkenswerte Erscheinung, wie die damals bei den Nachbarvölkern ganz und gar fehlende Fleischbeschau, war aber sicher keine mit Zielbewußtsein vorgeschriebene hygienische Maßregel, sondern ein Überlebsel des urjüdischen Totemismus (nach S. Reinach, „Cultes, Mythes et Religions“ II. Band, p. 157), welches den talmud-jüdischen Reinheitsgesetzen den Boden vorbereitet hatte. Die Festsetzung der Gesundheitsschädlichkeit war auch im Talmud noch nicht das vorgesetzte Ziel der Verordnungen. „Die ganze Fragestellung ist also eine prinzipiell andere, als bei der modernen Veterinärpathologie, und alles, was man von Maimonides an über den sanitären Charakter dieser Gesetze geschrieben hat, ist nur Vermutung“ (Preuß 593). Gegenüber der kelto-

germanischen Volksmedizin fällt in der altjüdischen Volksmedizin vor allem auf: 1. die Reichhaltigkeit der Fleischspeisen (Nomadenzeit-Überlebsel) in der jüdischen Küche; 2. das Zurückbleiben der jüdischen Botanotherapie; 3. die mit dem Niedergang der griechischen Medizin sich einstellende Verstärkung des einheimischen, urjüdischen Dämonenglaubens; 4. die durch die Beschneidung bei den Juden begründete reichere Kenntnis über anatomische Anomalien beim männlichen Geschlecht; 5. das Vorwiegen der Geschlechtskrankheiten und Hautleiden bei den Juden, die schon den Aussatz (Lepra) von den übrigen Hautkrankheiten zu unterscheiden in der Lage waren; 6. das Vorwiegen des Taubenopfers.

Zahlreiche kleinere Arbeiten volksmedizinischen Inhalts sind da und dort zerstreut. Auf Vollständigkeit kann das Referat nicht Anspruch machen, doch sollen zum Schluß noch erwähnt sein: S. Johnsson, „Dansk Folkemedezin om Tandpine", in Danemarks Folkeminder, Nr. 6 (St. Rochus, St. Apollonia, Zahnamulette, Zahnwurm, Besprechungen usw.), ferner Th. Zachariae, „Etwas vom Messen der Kranken", in Zeitschrift des Vereins für Volkskunde (Berlin) 1911, S. 151 (der rohe Faden), und Dr. jur. Alb. Hellwig, „Sympathiekuren, ein Kapitel aus der Volksmedizin", in Vierteljahrschrift für geschichtliche Medizin und öffentliches Sanitätswesen XXXVII 2, 1909. Zum Schluß: Prof. Dr. phil. et med. Otto Aichel, „Die Heilkunde der Ureinwohner Chiles (Mapuche) und ihre anthropologische Bedeutung", im Archiv f. Geschichte d. Medizin VI 1912, Heft 3, S. 162 ff.; diese Abhandlung hat deshalb besonderen Wert, weil sie über die von der spanischen Schulmedizin und der Inkasmedizin unbeeinflußte Urmedizin dieser Ureinwohner Chiles einige Aufschlüsse gibt, so z. B. die Vorstellung, daß eigentlich kein Mensch sterben könne, wenn ihm nicht von irgendwelcher Seite her „Gift" eingegeben worden war, das Opfer eines lebenden, d. h. noch zuckenden Herzens eines Opfertieres an einen Baumgott zu Heilungszwecken, den Genuß eines herausgeschnittenen Stückes der eigenen Leber durch den Leidenden bei innerlich sitzendem Leibschmerz.

III Mitteilungen und Hinweise

Das Lexikon der griechischen und römischen Religion

W. H. Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie nähert sich jetzt dem Abschluß. In der mehr als dreißigjährigen Zeit seines Erscheinens hat ein mächtiger Umschwung in der Religionswissenschaft stattgefunden. Der Schwerpunkt der Forschung hat sich von der Seite des Mythos nach der Seite des Kultes verschoben. Gerade für diesen aber fehlt es an bequemen Hilfsmitteln, welche den Forderungen der Jetztzeit entsprechen. So ergibt sich die Notwendigkeit, dem mythologischen Lexikon ein anderes an die Seite zu stellen, in welchem diejenigen religiösen Erscheinungen, die nicht in das Bereich der Mythologie fallen, gebucht werden.[1] Die erste Anregung zu einem solchen Unternehmen ging von Roscher selbst aus, die Ausführung hat der Unterzeichnete auf sich genommen, der Plan ist in stetem Gedankenaustausch mit R. Wünsch, der auch später dem Werke seine Unterstützung zuteil werden lassen wird, ausgearbeitet worden und ist im Herbst 1912 dem religionsgeschichtlichen Kongreß in Leiden vorgelegt worden, wo ihm die Versammelten reges Interesse und freundliche Zustimmung entgegengebracht haben; mehrere Fachgenossen haben schon ihre Mitarbeiterschaft zugesagt; die ökonomische und technische Seite liegt in den Händen des Teubnerschen Verlags. So steht zu hoffen, daß der künftigen Forschung ein neues Rüstzeug geschaffen werden wird, dem wir weite Verbreitung und rege Benutzung wünschen.

Über den Plan gestatte ich mir folgendes mitzuteilen. Es ist nicht ein Lexikon allein der Religionsaltertümer beabsichtigt, es soll auch Orientierung in der heutigen religionswissenschaftlichen Forschung und einer Anregung von Wünsch zufolge bündige Auskunft auf dem Gebiet antiker Volkskunde gegeben werden; demgemäß wird der Titel lauten: Lexikon der griechischen und römischen Religion.

Das Lexikon will das Material, soweit tunlich, vollständig, aber in möglichst gedrängter Kürze geben; wo das Material so groß ist, daß nur eine Auswahl Aufnahme finden kann, sollen die Wege zu seiner Auffindung gewiesen werden. Denn Auskunft vor allem über das Material sucht man in einem Nachschlagewerk; eine Stoffsammlung behält, wenn sie gut ist, immer einen gewissen Wert, während Theo-

[1] S. in diesem *Archiv* XIV 526.

rien und Hypothesen veralten, so bedeutsam sie auch zurzeit sein mögen. Das kann man ja an der Religionswissenschaft besonders gut erkennen.

Über die Quellen der religionsgeschichtlichen Erkenntnis und ihre Besonderheiten will das Lexikon gleichfalls in eigenen Artikeln orientieren.

Da ein Nachschlagewerk, das die heutigen Anschauungen und Hypothesen nicht berücksichtigt, undenkbar ist, sollen die Begriffe, mit denen die moderne Religionswissenschaft arbeitet, in übersichtlich gehaltenen Artikeln orientierend behandelt werden.

Grundsätzlich muß man verlangen, daß bei der Betrachtung der antiken Religionen die Entwicklungsgeschichte zu ihrem Recht kommt. Soweit man mit Recht darüber klagt, daß die moderne Forschung die religiösen Verhältnisse der griechischen Blütezeit vernachlässigt, soll das Lexikon diese Einseitigkeit nicht mitmachen. Die Artikel über religiöse Bewegungen und Denkrichtungen sollen mit besonderer Sorgfalt ausgebaut werden; hierzu gehören die allgemeinen Weltanschauungen der verschiedenen Zeiten und die philosophischen Lehren, sofern sie zur Religion Stellung nehmen. Es werden daher auch Artikel über bedeutsame Persönlichkeiten, wie Philosophen und Dichter, Platz finden.

Die orientalischen Religionen werden eingehend berücksichtigt werden, soweit sie für die religiöse Entwicklung der Antike von Bedeutung sind; die orientalischen Mysterienreligionen und der Synkretismus der Spätantike werden eine dieser Bedeutung entsprechende Darstellung finden. Die Entwicklung wird bis auf die Schwelle des Christentums geführt, für die Umgestaltung ins Christliche wird auf die einschlägige Literatur verwiesen.

Von den Religionsaltertümern werden Heiligtümer, Kultzeiten, -personal, -handlungen, -gegenstände, -geräte, die Beziehungen der Religion zum Staat eingehend behandelt werden.

Volksvorstellungen und Volksbräuche werden, soweit sie religionsgeschichtlich irgendwie von Bedeutung sind, ausführlich behandelt werden. Hierher gehört vieles aus dem Gebiete des Tabu, des Zaubers und der Volksmedizin.

Nähere Auskünfte stehen dem Interessierten gerne zu Diensten. Die Redaktion ist für alle guten Ratschläge und ganz besonders für tätige Mitarbeiterschaft dankbar, mit Freude erkennt sie das große Interesse und Wohlwollen, das schon von vielen Seiten dem Werk zuteil geworden ist, an. Das Erscheinen soll möglichst rasch fortschreiten, so daß das auf einen Umfang von zwei Bänden Roscher berechnete Werk in absehbarer Zeit abgeschlossen sein wird.

Lund **Martin P. Nilsson**

Von falschen Incubis und Succubis

Das Christentum hatte den Olymp entvölkert, und die alten Götter, die einst in fröhlicher Unbefangenheit ihre Erdenfahrt angetreten, um unter den Menschen zu wandeln, ihnen Gunst und Liebe zu schenken, spukten nur noch selten als böse Dämonen, den Christen ein Schrecknis und Ärgernis, gleich den Incubi und Succubi. Diese heimtückischen Gesellen sind es jetzt, die den menschlichen Frauen nahen, und Wechselbälge, Alraunen, widerliche Geschöpfe sind die Heroen und Göttersöhne dieser Zeiten. Wie verbreitet und wie fürchterlich in seinen Folgen dieser Wahnglaube war, zeigt die Geschichte zahlreicher Hexenprozesse und die zeitgenössische Literatur über Hexenglauben und Zauberei. Im „Hexenhammer" wird viele Kapitel hindurch nach allen Regeln scholastischer Methode die Incubusfrage abgehandelt, und in der gesamten daran anschließenden Literatur — ich nenne nur ein paar der wichtigsten Werke: Johann Weyers 'De praestigiis daemonum' (zuerst 1563 erschienen), Bodins 'Daemonomania' (von Fischart 1591 übersetzt), Delrios 'Disquisitiones Magicae', Remigius 'Daemonolatria' u. a.[1] — wie auch im peinlichen Verhör der angeklagten Hexen spielt die Frage nach der Teufelsbuhlschaft eine Hauptrolle. Von all den Einzelheiten, deren Bekenntnis man von den Opfern erpreßte, muß eine stets wiederkehrende Aussage hervorgehoben werden, weil sie für das Folgende wichtig ist: in den Adern dieses teuflischen Liebhabers fließt kein warmes Blut, kalt sind seine Küsse, kalt seine Umarmungen und kalt ist der Same des Bösen.

Daß sich aus diesem Vorstellungskreis das novellistische Motiv vom falschen Incubus, vom verstellten Teufel gewinnen ließ, wußte ich nicht, als ich in meinem Buch 'Der Trug des Nektanebos' (Leipzig, B. G. Teubner 1911) eine Anzahl dieser Trugmotive behandelte. Ich möchte diesen Nachtrag ebenso wie einen ähnlichen („Die falsche Astraia", erscheint im Philologus 1913) schon jetzt geben, weil es sich um typologisch bedeutsame und, dank dem Dichter, der sie formte, besonders eindrucksstarke Beispiele handelt, behalte mir aber vor, später einmal zusammenfassend auf dies Thema zurückzukommen.

---

[1] Genaue Zitate zu geben ist mir leider nicht möglich, da es hier an der einschlägigen Literatur fehlt; wer den Dingen nachgehen will, findet die genauen Titel z. B. bei Graesse *Handbuch einer allgemeinen Literärgeschichte* III 1 S. 979 ff. und bei Binz *Doctor Johann Weyer*, 2. Aufl. Berlin 1896 S. 65 ff. Verwandtes Material liefern auch die *Archiv* XIII 1910 S. 470 f. erwähnten Werke. Eine bequem zugängliche Übersetzung des Malleus Maleficarum von R. Schmidt erschien in Berlin 1906 (3 Bände). Da die meisten der genannten Werke Indices oder detaillierte Inhaltsübersichten haben, findet man das hier in Frage kommende Quellenmaterial leicht.

In de Costers Ulenspiegel[1] kommt eines Tags Katheline zu Soetkin, Tylls Mutter, in starker Erregung; gefragt, was ihr Kummer mache, antwortet sie stoßweise, mit verhaltener Stimme (17f.):

> „Der Böse / wenn Nacht schwarz herabsinkt / Ich höre, wie er sein Kommen ankündigt / schreiend wie ein Fischadler. / Schaudernd bet' ich zur Heiligen Jungfrau / vergebens. / Für ihn nicht Mauern noch Zäune, nicht Türen noch Fenster; dringt überall hin wie ein Geist. / Die Leiter kracht. / Er ist bei mir auf dem Boden, wo ich schlafe, / faßt mich mit seinen kalten Armen, hart wie Marmelstein. / Eisiges Gesicht, Küsse feucht wie Schnee, / Die Erde wankt und die Hütte schwankt, wie ein Nachen auf stürmischer See." „Mußt jeden Morgen zur Messe gehen", riet Klaas, „damit der Herr Jesu Dir die Kraft gibt, den Spuk, der von da unten gekommen ist, zu vertreiben." „Er ist so schön", sagte sie.

Mit diesem Auftakt, der jeden zum Aufhorchen zwingt — ich kenne ähnliches im Bereich dieses Stoffgebietes nicht — setzt die Episode ein, die sich, stärker oder schwächer immer wieder angeschlagen, durch den Roman hindurchzieht. Kathelines und jenes Unbekannten Kind (des Teufels — „wenn anders es ein Teufel war" sagt Katheline einmal S. 29) ist Nele, die fröhliche Nele, die Ulenspiegels Gefährtin wird. Als sie schon erwachsen ist, wird ihre Mutter der Zauberei angeklagt und grausam gefoltert; seit der Zeit ist ihr Geist gestört, und nun in ihrem Irrwahn redet Katheline stets von ihrem geheimnisvollen Liebsten; so zum Schöffen, der sie foltern läßt (S. 79f.):

> „Ehedem hast Du mich zum Weibe gewollt, nun aber sollst Du mich nicht mehr bekommen. Viermal drei, das ist die heilige Zahl, und der dreizehnte[2] ist der Ehemann." Und da der Schöffe sprechen wollte, sagte sie zu ihm: „Sei still, er hört schärfer denn der Erzengel, der im Himmel die Herzschläge der Gerechten zählt. Warum kommst Du so spät? Viermal drei, das ist die heilige Zahl; er tötet,

---

[1] Charles de Coster *Tyll Ulenspiegel und Lamm Gœdzak*, Legende von ihren heroischen, lustigen und ruhmreichen Abenteuern im Lande Flandern und andern Orts. Deutsch von F. v. Oppeln-Bronikowski, bei E. Diederichs in Jena, 8. Aufl. 1911.

[2] R. M. Meyer, der *Archiv* X 1907 S. 89ff. das mythologische Schema der „heiligen Zahl mit Überschuß" (3:4, 12:13, 100:101, 1000:1001 usw.) behandelte, hat sich sicher über de Coster gefreut, der auch sonst die Zahlensymbolik wirksam verwendet, z. B. S. 197: „Dreimal drei sind neun, heilige Zahl. Dem in der Nacht die Augen glänzen wie Katzenaugen, der allein sieht das Geheimnis." „Vier und drei bedeutet Unglück unter Saturn; unter Venus die Zahl der Heirat. Kalte Arme, kalte Knie, feuriges Herz." Dann die Symbolik der „Sieben", die Ulenspiegel und Nele suchen und finden sollen (S. 219f. und sonst, besonders 580ff.), die sieben Todsünden, die sich in die entgegengesetzten Tugenden verwandeln (581f.; über die Todsündenschemata des Mittelalters vgl. Marie Gothein *Archiv* X 1907, 416ff.).

die mich begehren." Der Schöffe sagte: „Sie empfängt den Teufel in ihrem Bette." „Sie redet irr wegen der Folterqualen", sagte der Schreiber.

Immerfort sehnt sie sich nach Hanske, dem kalten Teufel, der das Feuer löschen soll, das sie quält, seit man ihr bei der Folter ein Büschel Werg auf dem Kopf verbrannt hatte (S. 86f. 103. 347. 451. 465), und bald kommt er auch wieder (S. 196ff. 202ff.). Schön ist er (S. 420):

„Du bist schön, Hanske, mein Herzliebster, in deinen feinen Kleidern von grünem Sammet mit güldenen Borten, mit deiner langen Straußenfeder, die auf deinem Barett wallt, und deinem Antlitz, das bleich ist wie Meeresleuchten. Und wenn die Mädchen von Damm Dich sähen, so würden sie Dir alle nachlaufen und Dein Herz begehren, doch Du mußt es nur mir geben, Hanske."

Seltsam ist die Habsucht dieses Teufels, die ihn immer wieder von Katheline Geld verlangen läßt, und als er einigemal mit einem andern gekommen war (der, allerdings ohne ans Ziel zu gelangen, einen Anschlag auf Nele plante), da erschlug er seinen Gefährten, um nicht mit ihm teilen zu müssen (S. 203f.). Dieser zunächst verwunderliche Zug findet später seine Erklärung, zugleich mit der Entlarvung des falschen Teufels (S. 465ff.). In dem Amtshauptmann von Damm, dem hochmütigen bleichen Ritter erkennt Katheline ihren Hanske wieder, ihr Gerede führt zu beider Festnahme und Verhör, zunächst, da er alles leugnet, ohne rechten Erfolg. Die Schuld wird ans Licht gebracht durch zwei Briefe, die Nele entdeckt, den einen im Gürtel des Ermordeten, dessen Leiche man ausgegraben hatte, den andern im Feiertagsrock Kathelines. Die ausführliche Deutlichkeit namentlich des ersten Briefes ist uns hier als Aufklärung erwünscht — romantechnisch sind diese Briefe vielleicht ein etwas zu bequemes Mittel zum Erweis der Schuld, wie man denn überhaupt gegen Ende dieser Episode ein Nachlassen jener bewußten, sicheren Kunst zu verspüren meint, die uns beim Eingang in ihren Bann zwingt. Die wichtigsten Stellen dieses Briefes muß ich ausschreiben (S. 485f.):

„An Hilbert, Sohn von Willem Ryvisch, Ritter, Joos Damman, Ritter, Gruß. Viellieber Freund, verliere nicht fürder Dein Geld in Karten-Würfelspiel und anderm großen Elend. Ich will Dir sagen, wie man es mit sicherem Wurf gewinnt. Wir wollen uns in Teufel verwandeln, hübsche Teufel, die von Frauen und Mädchen geliebt werden. Die Schönen und Reichen nehmen wir, die Häßlichen und Armen lassen wir beiseite; sie mögen ihr Vergnügen bezahlen. Bei diesem Handwerk verdiente ich in sechs Monaten im Lande Deutschland fünftausend Reichstaler. Die Frauen geben ihrem Buhlen, so sie ihn lieben, ihre Röcke und Hemden. Flieh die Geizigen mit spitzer Nase, die sich besinnen, ihr Vergnügen zu bezahlen. Für Deine Person und um als schöner und echter Incubus zu erscheinen, verkünde Dein Kommen, wenn sie Dich für die Nacht aufnehmen, indem Du wie ein Nachtvogel schreist. Und um Dir eine wahre

Teufelslarve zu machen, wie ein erschrecklicher Teufel, reibe Dir das Gesicht mit Phosphor ein, welcher glänzt, wenn er feucht wird. Der Geruch ist übel, aber sie werden glauben, daß es Höllenduft ist."

Es hieße wohl einer Einzelheit zu viel Gewicht beimessen, wollte man mit dieser letzten Bemerkung einen Zug aus der Messiasnovelle Grimmelshausens vergleichen, wo der falsche Prophet Elias wohlriechende Essenzen zu seiner Legitimation benutzt: „Diss war das rechte Sigill, so meine vorgebrachte Lügen vor eine Warheit bestättigte; dann gleich wie Eliezer etwas gehöret und gelesen haben mag, daß die böse Geister nach ihrer Erscheinung einen garstigen Höllischen Gestanck hinder sich lassen, also glaubte er gewiß und festiglich, daß hingegen die gute Engel mit Hinterlassung eines Paradisischen Geruchs abscheiden" usw. (vgl. Trug des Nektanebos S. 104). Der foetor diabolicus ist ein zu häufiger Gemeinplatz, als daß man diese Übereinstimmung etwa für die Quellenfrage (siehe unten) verwerten dürfte Ob man einen anderen Satz dieses Briefs (S. 486: „Die Weiber, unsre holden Leibeigenen und verliebten Sklavinnen, werden wir ins Land Deutschland bringen. Allda werden wir sie lehren, weibliche Teufel und Succubi zu werden, die alle reichen Bürger und Edelleute verliebt machen.") wörtlich nehmen darf? Wenn, wie es doch den Anschein hat, das mehr als bloße Metapher ist, dann haben wir in diesen falschen weiblichen Teufeln und Succubae das infernalische Gegenstück zu jenen himmlischen Masken, wie Wielands vermeintlicher Venus Urania und der falschen Astraia in Spittelers Olympischem Frühling (vgl. dazu Philologus 1913).

De Coster hat für sein Werk eingehende Studien gemacht und nicht nur die alten Volksbücher von Tyll Ulenspiegel, sondern in weitem Maße die Schwankdichtung des Mittelalters und Literatur der Renaissance verwertet; in zehnjähriger Arbeit durchstöberte er Archive, Museen und Bibliotheken, um seine „Legende" auf kulturhistorisch treu gezeichnetem Boden erstehen zu lassen. Ob er für den falschen Incubus da schon ein Vorbild fand, weiß ich nicht.[1] Andere Fassungen des Trugmotivs, wie sie bei italienischen Novellisten oder in der Schwankdichtung vorliegen, hat er wohl sicher gekannt; viele sind überdies auch in niederländischen Bearbeitungen enthalten, so z. B. die Geschichte aus Bebels Facetien II 113 (Trug des Nektanebos S. 115) in „Den Roomschen Uylenspiegel" (Amsterdam 1716 p. 506). Ich kann für diese Dinge auf die äußerst wertvolle Rezension meines Buches von A. Borgeld verweisen (Museum XIX 1912 S. 265 – 269); vielleicht gelingt es Borgeld, der gerade auch aus niederländischer Literatur allerlei Nachträge gegeben hat, hier etwas Entscheidendes zu ermitteln. An sich dünkt mich das Wahrscheinlichste, daß de Coster,

[1] Man könnte vermuten, in alten Hexenprozessen. R. Wünsch macht mich auf die Literatur über Menschen, die in der Gestalt von Teufeln Liebeslust genossen haben, bei Soldan-Heppe *Geschichte der Hexenprozesse*, neue Aufl. II 398 ff., aufmerksam; ich kann dem dankenswerten Wink leider nicht nachgehen.

den der mittelalterliche Glaube an die Teufelsbuhlschaft als psychologisches Problem und künstlerisch eminent entwicklungsfähige Aufgabe reizen mochte, diesen falschen Incubus nicht irgendeiner literarischen Quelle entnommen, sondern in Anlehnung an den Typus jener falschen Heiligen und Messiasse der älteren Novellistik gestaltet hat, vielleicht mit Verwertung urkundlichen Materials.

Überhaupt liegt in diesem Buch reiches volkskundliches Gut verstreut, das de Coster bei seinem ausgebreiteten Studium den einschlägigen Quellen entnahm. Es sei gestattet, auf einiges hinzuweisen: das schwarze Mal am Körper des Kindes, das vom Teufelsfinger herrührt (S. 6), sticht man hinein, fließt kein Blut aus dem Teufelsmal (S. 188. 479); die Diebeshand, die zauberkräftig ist (88. 181); der Teufel rät, dreimal das Kreuz mit der Linken zu machen (S. 420; links ist Seite des Teufels, vgl. RGVV VIII 1 S. 44 Anm. 1); Nacktheit im Zauber (211; 579, vgl. RGVV IX 3); ein Stein, der die Männer verliebt und die Frauen untröstlich macht (S. 16); das schlimme Omen, das die Geburt Philipps von Spanien ankündigt (S. 12): „Wehe! Diese Nacht / Geister, die Menschen mähten wie Schnitter das Gras / Mägdlein lebendig begraben; auf ihrem Leib tanzte der Henker! Der Stein, der seit neun Monden Blut geschwitzt hat, diese Nacht geborsten." Wer einmal das Thema der Wunderparodie behandelt, darf an de Coster nicht vorübergehen, der hier Rabelais noch übertrifft. Einige Beispiele: Ratlos stehen ein paar alte Weiber um einen störrischen Esel, keine traut sich an ihn. Da kommt Tyll, springt ihm auf den Rücken, und fort mitsamt dem Esel. Die Weiber „knieten, ohnmächtig vor Schreck, nieder, und in den Spinnstuben hieß es hernach, daß ein Engel, der einen Filzhut mit Hahnenfeder trug, gekommen sei, sie alle zu segnen und durch absonderliche Gnade Gottes den Esel des Zauberers fortzuführen" (S. 127). Die Erweckung des toten Hundes — mit dreimaligem Zauberwort „steh auf" — (155), und die Geschichte vom Küster Pompilius, der an Stelle der beschädigten St. Märtenstatue in feierlicher Prozession durch die Stadt getragen wird (sehr hinderlich ist dabei das Juckpulver, das ihm Tyll in das Heiligengewand gestreut hatte, S. 297 ff.), haben zahlreiche Verwandte in der mittelalterlichen Schwankliteratur oder bei den Spöttereien der Novellisten, ebenso das köstliche Straf- und Heilwunder, das Tyll bei der Wallfahrtsstätte des hl. Remaclius in Szene setzt, dessen Spezialität es ist, Bucklige zu heilen. Wie da Tyll den für seinen Spott plötzlich vom Heiligen mit einem Buckel Behafteten spielt und ihn dann als reumütiger Sünder durch die Gnade des Heiligen wieder verliert (S. 302 ff.), mag man zu seiner Ergötzung selber nachlesen. Haben diese Beispiele alten Zauber- und Wunderglaubens — sie ließen sich ohne Mühe mehren — auch nicht den wissenschaftlichen Wert primärer Zeugnisse, so kommt ihnen dafür ein anderer zu, den ich nicht geringer einschätze: der unmittelbarer Anschaulichkeit und Eindrucks-

fähigkeit. Das Wesentliche, nicht das Äußerliche, sondern das, was den Menschen diese Dinge bedeuteten, spricht sich, meine ich, oft vernehmbarer in diesen „abgeleiteten“ als in den primären Quellen aus (konkret gesprochen: das Wesen des Incubuswahns erfaßt man in dieser einen Gestalt der Katheline innerlicher als aus sämtlichen Kapiteln de incubis des Malleus Maleficarum). Man muß auf den einen aufbauen, soll aber an den andern nicht vorübergehen. „Der Aberglaube ist die Poesie des Lebens, deswegen schadet's dem Dichter nicht abergläubisch zu sein“ (Goethe, Sprüche in Prosa). Und es schadet der Volkskunde nicht, die Lehre daraus zu ziehen.

Athen, Juli 1912 **Otto Weinreich**

Theriomorphe Vorstellungen im heutigen Ägypten

Der bekannte Inspecteur général des fouilles à Karnak, Georges Legrain, teilt in den *Annales du service des antiquités de l'Egypte* VII 35 folgendes mit: Ich hatte bemerkt, daß einige unserer Arbeiter in Karnak die Beinamen „Biss“ und „Seḥli“ hatten. Ich forschte nach dem Grunde und habe folgendes aus zuverlässigen Quellen erfahren, von glaubwürdigen Leuten, die, als ich sie fragte, erstaunt waren, daß der Glaube und die Sitte nicht auch in Europa existierten.

Ich nenne als Beispiele unter den Kindern von Karnak Mohamed Achmet Abdelḥal, den alle hier „Mohamed el Biss“ (die Wildkatze) oder ganz kurz „el Biss“ nennen, was dem kleinen Mohamed durchaus nicht unangenehm ist, eher das Gegenteil.

Das Wort „Biss“, im Femininum „Bissa“ kommt nicht aus dem Schriftarabischen, sondern ist ein Wort der Volkssprache, mit dem die Bauern von Karnak eine wilde Katze bezeichnen, die vagiert, nachts herumstreift und raubt, was sie bekommen kann. Die Leute verwechseln hier den „Biss“ nicht mit dem „Qatt“, der Hauskatze.

Mohamed el Biss hat keine menschliche Seele, sondern die Seele (arabisch „Ruḥ“) einer Wildkatze; wenn er eingeschlafen ist, und seine Seele eine Ratte wittert oder Küchengeruch merkt, so verläßt sie Mohameds Körper, nimmt die Gestalt einer Wildkatze an und geht auf die Jagd. Wenn nun jemand diese Katze schlägt oder tötet, so wird der Körper Mohameds, der seelenlos und ohne Bewegung daliegt, gleichzeitig geschlagen oder getötet. Die Schwester meines Dieners, die eine „Bissa“ war, starb auf diese Weise ganz plötzlich.

Dieser Glaube ist den Kopten und den Mohamedanern gemeinsam, und der eingeborene Geistliche der amerikanischen Mission in Luxor, dessen beide Kinder „Biss“ sind, schließt allabendlich jedes in ein besonderes Zimmer ein, denn er fürchtet, daß ihre Seelen ausgehen und sich bekämpfen könnten, oder daß sie von Nachbarn geschlagen oder getötet würden. Ebenso steht es mit den beiden Söhnen des Isaac Abadir, eines der reichsten Leute von Keneh. Ich könnte noch andere ebenso authentische Beispiele anführen.

Das „Biss"-Sein wird bei der Geburt erworben und ist erblich. Wenn eine Frau Zwillinge zur Welt bringt, so kann ein Kind oder auch beide „Biss" sein. So versichern Ermanios und Fehmy Jussuf, die Zwillingssöhne des Jussuf Makarios aus Karnak, jedem, der es ihnen glauben will, daß ihre Seelen, als sie Kinder waren, sich in ihrer Eigenschaft als „Biss" jede Nacht aus ihren Körpern entfernten, auf Plünderung auszogen, dann wieder in die Körper zurückkehrten und am folgenden Morgen sagen konnten, daß sie bei Schenute Makarios Fische gestohlen hatten, der zu jener Zeit Konsularagent von Frankreich und Österreich-Ungarn in Luxor war. Als man damals nachfragte, stellte sich, so versichern sie, die Richtigkeit der Angaben heraus.

Ich erfinde nichts, sondern stelle nur das Ergebnis der Untersuchungen zusammen, die ich bezüglich der „Biss" angestellt habe.

Man kann aufhören ein „Biss" zu sein. Gewisse Ärzte kennen Heilmittel dagegen. Am besten ist es, versichert man mir, einige Monate lang Kamelsmilch zu trinken. Die Zwillinge sollen sie so früh als möglich nehmen, wenn nämlich „ihre „Biss"-Seele die Augen noch nicht aufgeschlagen hat".

Während ich fand, daß diese Existenz als „Biss" nicht beneidenswert war, da sie eine große Lebensgefahr für die Person bedeutet, erfuhr ich andererseits, daß die Legende darum bemüht gewesen ist, die Sicherheit zu vergrößern: Die „Biss"-Katze hat nämlich immer einen kupierten Schwanz, wie ein Foxterrier.

Die Bauern töten aus Vorsicht überhaupt keine Katze, das „würde ihnen Unglück bringen". Die Katze würde sie ansehen und sie würden davon sofort sterben. Weiter noch, man kann kein Kind mit einer „Biss"-Seele schlagen, ohne diesen bösen Blick und seine verderblichen Folgen befürchten zu müssen; das Kind würde ebenfalls sterben. Jedenfalls ist der „Biss" immer der schwächere und man muß ihn mit größter Vorsicht behandeln — All das klingt märchenhaft und erinnert an die La Fontainesche Fabel „La chatte metamorphosée en femme". Aber was keinesfalls erfunden sein kann, ist, daß die Leute mit „Biss"-Seelen die Katzen aufs höchste verehren, sie lieben „wie ihren Vater" (!) und sie soviel als möglich beschützen, um auch von ihnen beschützt zu werden

Das ist, glaube ich, ein schlagendes Beispiel für Totemismus; ich gebe noch ein zweites, allerdings weniger sicheres. Die Zwillinge haben noch einen anderen Beinamen: „Seḥli". Seḥli heißt die hübsche Eidechse in den Gärten und Häusern in Oberägypten, die lacerta Boskiana, die manchmal die frischen Keime der Bäume und Kräuter frißt, aber dieses wieder gut macht, indem sie Skorpione jagt. Die Eingeborenen erzählen, daß sich die Eidechse, wenn sie vom Skorpion gestochen wird, auf Portulak wälzt, dadurch sofort geheilt ist und den Kampf aufs neue beginnt. Herr Beato versicherte mir, einem solchen Schauspiel beigewohnt zu haben, ich habe es nie gesehen. Wie dem auch sei, man nennt bei der Geburt schwächliche Zwillinge „Seḥli".

Sie vererben den Beinamen ihren Kindern, die ihn dann als Familiennamen annehmen. — Auch die „Sehli“ lieben und verehren die lacerta Boskiana. Sie haben auch allen Grund dazu: die Eidechse, die sie verehren, „hütet den Schlüssel, der ihnen die Tür ins Paradies öffnen wird“.

Aber ich wiederhole, das alles ist nicht so sicher wie das erste Beispiel vom „Biss“; viele Leute sehen in dem Ausdruck „Sehli“ nur einen Beinamen wie andere mehr: Springschlange, Wolf, Krokodil, Eber, die sich auf den physischen oder moralischen Charakter des Individuums beziehen.

Königsberg Pr. **W. Wreszinski**

Caterva

In einem im Jahre 1870 erschienenen Buche: 'La vie de province en Grèce, par le Baron d'Estournelles de Constant', dessen Kenntnis ich meinem Freunde F. Bölte verdanke, finde ich p. 55 ff. die Beschreibung eines Festes, das sich den von Usener in der Abhandlung 'Heilige Handlung' in diesem Archiv VII 297 ff. (Kl. Schr. IV 435) besprochenen Frühlingskämpfen anreiht.

„Le vendredi suivant (es ist der Freitag nach dem Osterfeste), grande fête locale à Aigion, fête de Tripiti. Tripiti est le nom qu'on donne à une petite chapelle établie dans le creux d'une roche au bord de la mer, à l'ouest de la ville. Dès le matin, tous les habitants, hommes, femmes, enfants s'y rendent en pélerinage; puis tous reviennent ensemble au milieu des fusillades et des détonations des varellota. On s'arrête sur une promenade appelée Galaxidhi; les jeunes gens de la paroisse de la cathédrale, revêtus de leurs plus brillants costumes et parés de leurs plus belles armes, se réunissent en une bande nombreuse et parcourent la ville, tambours en tête et portant au premier rang l'étendard de la paroisse. Toute la semaine, on a fait des quêtes dans les maisons pour se préparer à cette fête, et on s'est occupé à confectionner, dans les tribunes de l'église, de petits caissons de 10 centimètres cubes environ, en carton très-dur et fortement serrés avec de la corde goudronnée; un tuyau en roseau, préservant la mèche, y est adapté; c'est là ce qu'on appelle les varellota. La troupe, bien fournie de munitions, s'avance en chantant dans les rues jusqu'à ce qu'elle rencontre une seconde bande, celle de la paroisse de Saint-André. Alors le combat commence: deux camps se sont formés, et chacun, tirant de sa ceinture une varellota, l'allume à un tison embrasé et la lance sur les adversaires. Les varellota volent de tous côtés, se croisent en traçant dans l'air un léger cordon de fumée et viennent tomber comme une grêle d'obus dans chaque camp, où elles éclatent avec une détonation plus forte que celle d'un coup de fusil. C'est l'instant la plus animé de la fête. Comme on peut le croire, ce jeu barbare est la source de nombreux accidents presque toujours graves . . . Parfois aussi, et c'est ce que se produisit en ma présence, la lutte degénère en véritable bataille: les deux partis se passionnent pour leur église et leur drapeau,

les varellota viennent à manquer, on se bat corps à corps; les plus violents tirent de leur ceinture les poignards et les pistolets, et le lendemain on apprend qu'au milieu de jeunes gens très-grièvement blessés, un malheureux a été percé de vingt-deux coups de couteau. Ce sont des accidents qui se renouvellent tous les ans, et la police serait impuissante à les prévenir en face de l'enthousiasme et de la passion que tous les habitants d'Aigion apportent à ce divertissement."

Umzüge junger Männer, die durch Werfen von 'varellota', auch durch Abfeuern von Schüssen, in den Straßen Unfug verüben und diese Betätigung bei der Begegnung mit einer anderen Schar zu besonderer Lebhaftigkeit steigern, sind übrigens in den Karnevals- und Ostertagen in Griechenland gewöhnlich (vgl. U. v. Wilamowitz, Neue Jahrbücher XXIX 472).

Wien — **Adolf Wilhelm**

ΑΠΑΥΛΙΑ

Pollux III 39 f. bietet eine bisher, so viel ich weiß, nicht verstandene Nachricht: *ἀπαυλία δ'* (sc. *ἡμέρα*) *ἐν ᾗ ὁ νυμφίος εἰς τοῦ πενθεροῦ ἀπαυλίζεται ἀπὸ τῆς νύμφης*, und weiter unten *καὶ τῷ μὲν νυμφίῳ τότε ἐν τοῦ πενθεροῦ παιδίον ἀμφιθαλὲς θῆλυ συγκατακλίνεται, τῇ δὲ νύμφῃ ἐν τοῦ γαμβροῦ ἄρρεν.* Die Stelle ist in letzter Zeit mehrfach im Zusammenhang mit dem neuen Aitienfragment des Kallimachos (Ox. pap. VII p. 25) behandelt worden, dessen Anfangsverse einen naxischen Hochzeitsbrauch erwähnen: *ἤδη καὶ κούρῳ παρθένος εὐνάσατο, | τέθμιον ὡς ἐκέλευσε προνύμφιον ὕπνον ἰαῦσαι | ἄρσενι τὴν τᾶλιν παιδὶ σὺν ἀμφιθαλεῖ.* Dieser Brauch ist von D. R. Stuart, Class. Philol. 6, 1911, 302 ff. überzeugend erklärt worden.[1] Die Braut schläft in der Nacht vor ihrer Hochzeit mit einem Knaben, damit ihr Erstgeborner ein Sohn sei.[2] Nur in diesem Falle ist die Verwendung des glückbringenden *παῖς ἀμφιθαλής*, d. h. eines Knaben, dessen Eltern beide noch leben, voll verständlich.

Es ist keine Frage, daß die Worte des Pollux auf den für Naxos bezeugten Brauch Bezug nehmen. Aber man kann diesen nicht ohne weiteres, wie Stuart (312 f.) will, mit der *ἀπαυλία* identifizieren. Denn der naxische Brauch findet vor der Hochzeit statt, die *ἀπαυλία* hingegen, wie der Name anzeigt[3], nach der Hochzeit. Überdies aber bedarf die Tatsache einer Erklärung, wieso nach Pollux nicht nur die Braut mit einem Knaben schläft, sondern auch der Bräutigam mit einem Mädchen. Stuart (p 312) erblickt in dem Überschuß des Pollux *various embellishments as to details, the source of which it is impossible to fix.* Ich glaube, man kann mit größerer Bestimmtheit behaupten, daß wir es hier mit der Konstruktion eines Grammatikers zu tun haben,

[1] Die gegen Stuart gerichteten Arbeiten von C. Bonner *Class. Philol.* ebd. 402 ff. und K. Kuiper *Rev. des ét. gr.* 25, 1912, 318 ff. sind m. E. nicht geeignet, seine Auffassung zu widerlegen.

[2] Derselbe Gedanke liegt zugrunde, wenn auf bemalten Hochzeitsvasen, die man der Braut schenkte, eine junge Frau mit einem Knäblein auf dem Schoße dargestellt wurde Vgl. Brückner *Ath. Mitt.* 32, 1907, 111 und Beilage I Abb. 9.

[3] Vgl. Kuiper a. a. O. p. 330.

der den naxischen Brauch **vor** der Hochzeit und das getrennte Schlafen des Ehemannes im Hause des Schwiegervaters **nach** der Hochzeit miteinander kontaminierte, ohne auf die chronologische Frage Rücksicht zu nehmen. Auf das Konto dieser Kontamination und der mit ihr verbundenen Ausgleichung darf sowohl das dem Bräutigam zugeteilte Mädchen wie der Aufenthalt der Braut im Hause ihres Schwiegervaters gesetzt werden.

Doch welchen Sinn hat die *ἀπαυλία*, das getrennte Schlafen des Ehemanns? Die Antwort scheint mir nahe gelegt zu werden durch einen lehrreichen Aufsatz von Martin P. Nilsson (Klio 12, 1912, 308 ff.), in dem unter anderen altdorischen Einrichtungen der im wesentlichen identische Brauch der Spartaner (Plut. Lyk. 15) und Kreter (Strabo 10, 4, 20) besprochen wird, wonach die jungvermählten Ehegatten eine Zeitlang getrennt voneinander lebten. Nilsson hat diesen Brauch einleuchtend mit der Tatsache in Zusammenhang gebracht, daß bei den 'Naturvölkern' die jungen Ehemänner zuweilen vorwiegend im 'Männerhaus' verkehren, während sie ihre Frauen den größten Teil der Zeit sich selbst überlassen. Von hier aus wird auch die *ἀπαυλία* verständlich. Sie zeigt jene Trennungszeit auf einen Tag beschränkt. Die Frau wird sich an diesem Tage in ihrem neuen Heim aufgehalten haben: die Angabe, daß sie während der *ἀπαυλία* bei ihrem Schwiegervater weilte, verdient, wie wir sahen, keinen Glauben.

Die Nachricht des Pollux über die *ἀπαυλία* ist mit Sicherheit auf einen attischen Hochzeitsritus zu beziehen.[1] Damit erhält der zugrunde liegende Brauch auf griechischem Boden eine breitere Basis und zugleich der Konservativismus der Dorer ein besonderes Relief.

Maraunenhof **L. Deubner**

Die Labrys in Pantikapaion

Im Museum der Stadt Stettin befindet sich eine Sammlung von kleinen Bleigegenständen, Erzeugnissen des griechischen Kunsthandwerks, die in hellenistischer Zeit verfertigt und nun aus den Gräbern von Kertsch, dem alten Pantikapaion, ans Licht gekommen sind. Unter ihnen gibt es eine größere Zahl Stierköpfe, von vorn gesehen, fast ganz flach, durchschnittlich mit den Hörnern etwa 5 cm hoch. Bei den meisten ragt aus der Stirne zwischen den Hörnern ein länglicher rechteckiger Ansatz hervor. Durch ihn wird man an die kretischen und mykenischen Stierköpfe mit der Doppelaxt zwischen den Hörnern erinnert (s. in diesem Archiv VII 125, VIII 515). Die Vermutung, daß jener Ansatz ursprünglich der Stiel einer Doppelaxt gewesen sei, wird dadurch zur Gewißheit, daß mit den Stierköpfen zusammen mehrere, in der Größe passende Doppeläxte ohne Stiel

[1] Das zeigt schon die Analogie der attischen *ἐπαυλία* (Deubner *Arch. Jahrb.* 15, 1900, 144 ff.; Brückner a. a. O. 91 ff.). Vgl. *Etym. magn.* p. 119, 16 *ἀπαυλία· ἑορτὴ παρὰ Ἀθηναίοις· ὅτι τότε ἄρχεται ἡ κόρη χωρὶς τοῦ πατρὸς αὐλίζεσθαι, ἢ τότε ἐπαυλίζεται τῷ ἀνδρὶ ἡ γυνή.* Da in diesen Worten *ἐπαυλία* und *ἀπαυλία* miteinander vermengt werden, ist die Beziehung der Ortsangabe auf die *ἀπαυλία* nicht vollkommen gesichert

gefunden worden sind. So tritt uns also hier, an einer Stelle, wo wir es nicht erwarten, das alte kretische Kultzeichen der Labrys entgegen[1], noch dazu, was für spätere Zeit einzig ist, in der uralten Verbindung mit dem Stierkopf. Aus der geringen Größe und der Häufigkeit möchte man schließen, daß es als Amulet verwendet wurde. Wie weit mit diesem Amulet sich noch klare religiöse Vorstellungen verbanden, und wie diese aus dem Ursprungsgebiet jener Anschauungen, sei dies nun Karien oder Kreta (Joh. Schäfer *De Iove apud Cares culto*, Diss. Hal. XX 4, 380; M. P. Nilsson Deutsche Lit. Zeit. 1912, 3150 f.), nach dem taurischen Chersones gelangt sind, bleibt zu untersuchen; Pantikapaion war Kolonie des an der Küste von Karien liegenden Milet (Strabo VII 310). Hier sollte nur auf das Vorhandensein neuer Zeugen aufmerksam gemacht werden, und zugleich darauf, daß das Museum in Stettin manches Andere birgt, was für die religiöse und künstlerische Kultur der Griechen von Bedeutung ist.[2] Der unermüdliche Förderer dieser Sammlung, Herr Stadtrat Dr. Dohrn, dessen Freundlichkeit auch ich die Bekanntschaft mit diesen Dingen verdanke, ist gern bereit, jede gewünschte Auskunft zu geben.

Münster i. W. **R. Wünsch**

Das Zauberrezept des Papyrus Holmiensis

Im Besitze der Schwedischen Akademie der Altertümer befindet sich ein griechischer Papyrus mit chemischen Rezepten, den jetzt Otto Lagercrantz herausgegeben hat (Papyrus Graecus Holmiensis, Recepte für Silber, Steine und Purpur, Uppsala-Leipzig 1913); auf die Bedeutung dieser Ausgabe hat mit vollem Recht H. Diels nachdrücklich aufmerksam gemacht (Deutsche Lit. Zeit. 1913, 901 ff.). An letzter Stelle (S. 42) gibt Lagercrantz den Text eines Blattes, das ursprünglich nicht zu dem Papyrus gehört hat (S. 54 f.). Er lautet: *Ἥλιε βερβελωχ χθωθω μιαχ σανδουμ ἐχνιν ζαγουηλ ἔχε με συνιστάμενον. κοινά. καὶ τότε ἐγχρίου καὶ αὐτοπτήσεις*. Lagercrantz übersetzt das S. 233: 'Sonne . . bewahre mich, während ich die Zusammensetzung mache. Übliche Formeln. Und dann: salbe dich ein und du wirst das Ergebnis mit eigenen Augen sehn.' Er erklärt dieses: 'Mit den Worten *ἥλιε* bis *συνιστάμενον* wendet sich der Magiker an den Sonnengott, mit den Worten *ἐγχρίου* etc. an einen Zuhörer bezw. Zuschauer.' Doch liegt ein normal gebautes Zauberrezept vor, dessen Anfang verloren ist[3]; die Worte *ἥλιε* etc. sind der Rest des vorgeschriebenen Gebets, danach geht es im Tone der Anweisung weiter. *ἔχε με συνιστάμενον* heißt: 'nimm mich an, der ich zu dir trete.' Das beweisen folgende Stellen. Pap. Parthey II 73 (Abh. Ak. Berl. 1865, 152): *συνίστα δὲ σεαυτὸν τῷ θεῷ οὕτως˙ .. σύνχριε δέ σε*

[1] Über das bisher bekannte Verbreitungsgebiet s. Usener *Kl. Schr.* IV 488 und in diesem *Archiv* XIV 529.

[2] Eine Defixion werde ich an anderer Stelle veröffentlichen.

[3] Ganz ähnlich jetzt K. Preisendanz *Lit. Zentralbl.* 1913, 774 (Korrekturnote).

ὅλον τῷ συνθέματι τούτῳ. Pap. Par. 215 (C. Wessely, Denkschriften Wien. Ak. phil.-hist. Kl. Bd 36): λέγων τάδε· συνεστάθην σοι τῇ ἱερᾷ μορφῇ. Ebenda 930: αὔτοπτος σύστασις ἣν λέγεις πρὸς ἀνατολὴν ἡλίου, 949 im Gebet: ἔχε συνεστάμενον κύριε καὶ ἐπήκοός μοι γενοῦ δι' ἧς πράσσω σήμερον αὐτοψίας. Mit der Erkenntnis dieser Bedeutung von συνίστασθαι fallen die Folgerungen, die Lagercrantz an die Erwähnung der 'Zusammensetzung' geknüpft hat.

Übrigens zeigen die Belegstellen, daß auch sonst Zauberrezepte leibhaftiges Schauen und Zusammenkommen mit dem Sonnengotte verhießen, und daß man dazu eine Salbe verwendete Auf die Deutung der Namen des Helios hat Lagercrantz mit Recht verzichtet. Auch ich wage nur bei βερβελωχ an die Barbelo der Gnostiker, bei σανδουμ an den kleinasiatischen Sandon zu erinnern, und ζαγουηλ mit dem häufigen Zauberwort ζαγουρη zusammenzustellen (C. Wessely, Ephesia grammata, Progr. Franz-Josephsgymn. Wien 1885/86 Nr. 36, 125, 206, 207, 209, 335, 443).

Münster i. W. R. Wünsch

Zur Tempelchronik von Lindos

Religionsgeschichtlich besonders wichtig ist der Stein von Lindos, der die mythischen Weihegaben des Athenatempels beschreibt und über die Erscheinungen der Göttin berichtet; veröffentlicht von Chr. Blinkenberg *La chronique du temple Lindien, Acad. roy. des sciences et des lettres de Danemark, Bull.* 1912 no. 5. 6. Eigenartig ist folgende Epiphanie, D 60ff.: ein Mensch hat Selbstmord begangen, indem er sich im Tempel aufgehängt hat an einer Stütze, die den Rücken des Kultbildes mit der Wand verbindet. Um die hierdurch entstandene Verunreinigung des Bildes zu heben, gibt Athene die Anweisung τᾶς ὀροφᾶς γυμνῶσαι τὸ ἐπάνω τοῦ ἀγάλματος μέρος καὶ ἐᾶσαι οὕτως ἔστε κα τρεῖς ἅλιοι γένωνται καὶ τοῖς τοῦ πατρὸς ἁγνισθῆι . ΟΥΣΤΟΙΣ. Falls sich nichts Besseres findet, schlage ich vor zu lesen λουτροῖς[1]: bis das Bild gereinigt ist durch das vom Vater gesendete Bad, durch den vom Himmelsgott Zeus geschickten Regen. Λουτρὰ πατρός ist in diesem Sinne möglich (Il. XVIII 489 λοετρὰ 'Ωκεανοῖο, die vom Okeanos gewährten Bäder) und steht der gehobenen Sprache der Göttin wohl an. Τὸ ὕδωρ ἁγνίζει sagt Plutarch Mor. 263 E; über entsühnendes Baden von Götterbildern s. etwa E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (RGVV VI) 171ff. Regenwasser wird als Symbol der Himmlischen in dem Zauberrezept Pap. Par. 225 (C. Wessely, Denkschr. der Wiener Ak. phil.-hist. Kl. Bd. 36) benutzt und heißt dort ζήνιον ὕδωρ. — Zu der altertümlichen Ausdrucksweise τρεῖς ἥλιοι vgl. H. Usener, Götternamen S. 288.

Münster i. W. R. Wünsch

[1] Während der Korrektur lese ich, daß M. Holleaux *Rév. et. gr.* 1913, 45 vorschlägt ὄμβροις. Doch paßt das weniger gut zu den Angaben der Buchstabenreste bei Blinkenberg.

[Abgeschlossen am 24. Juli 1913]

Register

Von Willy Link

Man beachte besonders die Artikel Opfer und Zauber

[Abgeschlossen am 19. August 1913]

Druck von B. G. Teubner in Dresden

